This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

BS
2361
.H355
1908

Harvard Divinity School

ANDOVER-HARVARD THEOLOGICAL
LIBRARY

MDCCCX

CAMBRIDGE, MASSACHUSETTS

BOUGHT FROM THE FUND
GIVEN IN MEMORY OF

RUSHTON DASHWOOD BURR
Divinity School, Class of 1852

The gift of Mrs. Burr

Der litterarische Charakter der neutestamentlichen Schriften

Von

D. C. F. Georg Heinrici

Leipzig

Verlag der Dürr'schen Buchhandlung

1908.

FEB 13 1908
Divinity School
(Burr Fund)

BS
2361
.H355
1908

D. Paul Kleinert

zum siebzigsten Geburtstage.

Vorwort.

Die Gesichtspunkte, die mich bei dieser Arbeit geleitet haben, sind von mir in meiner Abhandlung „Die urchristliche Überlieferung und das Neue Testament“ (1892) dargelegt worden. Methodisch habe ich den gewiß einwandfreien, aber nicht immer beachteten Grundsatz befolgt, von den neutestamentlichen Schriften zu den Analogien fortzuschreiten, nicht aber den umgekehrten Weg einzuhalten. Beide Wege haben ihre Gefahren. Wer von den Analogien zum Neuen Testamente kommt, ist versucht, über dem ähnlichen das eigenartige desselben zu unterschätzen; wer vom Neuen Testamente zu den Analogien kommt, ist versucht, die geschichtliche Bedingtheit desselben zu übersehen. Ich habe mich bemüht, beide Abwege zu vermeiden. Veranlassung meiner Schrift sind Vorträge, die ich in der diesjährigen dresdener Lehrkonferenz gehalten habe. Dadurch ist ihr Stil und ihr Zweck bestimmt. Sie will nicht den überreichen Stoff erschöpfen, sondern orientieren. Wo Wendland ohne weitere Angabe zitiert ist, beziehe ich mich auf dessen

Schrift „Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum“ 1907 (Handbuch zum Neuen Testamente herausgegeben von Hans Lietzmann Lieferung 3. 4). Die Zitate aus den Hypotheseis sind aus der großen Ausgabe von Ch. F. Matthaei's Novum Testamentum (12 Bde. 1782—1788 entnommen. Bei der Korrektur habe ich mich treuer Hilfe zu erfreuen gehabt.

Leipzig, am 1. Dezember 1907.

D. Heinrici.

Inhalt.

Seite

I. Zur Geschichte der Probleme . . . . . 1—6
Äußerungen der Kirchenväter (Origenes, Augustin) S. 1 f. Bemühungen um litterarisches und geschichtliches Verständnis seit der Reformationszeit S. 4 f. Jetziger Problemstand. Aufgaben S. 5 f.

II. Hellenismus und Judentum . . . . . 6—23
1. Der Hellenismus S. 7 f. Pflege der Überlieferung S. 8 f. Persönlichkeit. Humanitätsideal S. 9 f. Die Diatribe S. 11 f. Die orientalischen Religionen im Hellenismus S. 13 f. Ergebnisse der hellenistischen Geisteskultur S. 16 f. 2. Das Judentum in Palästina. Gesetzesauslegung. Halacha. Haggada. Apokalyptik S. 18 f. Das hellenistische Judentum. Die Septuaginta. Philo. Weisheit Salomons S. 19 f.

III. Die Ursprungsbedingungen des neutestamentlichen Schrifttums . . . . . 23—35
Altes Testament. Enthusiasmus. Evangelium S. 23 f. Chrysostomus über die Anfänge S. 24 f. Die Mission S. 25 f. Die Verkündigung S. 26 f. Die Sicherungen des Gemeindelebens. Apostel und Apostelschüler. Lehrer. Evangelisten S. 27 f. Bestandteile der Verkündigung. Lehre. Prophetie. Lied. Gebet S. 29 f. Tendenz auf Einheit und Herausbilden einer Lehrüberlieferung S. 31 f.

IV. Die litterarischen Formen der neutestamentlichen Schriften . . . . . 35—99
1. Die synoptischen Evangelien S. 35—48. Die Evangelien überhaupt S. 35 f. Die drei Evangelisten S. 43 f. 2. Das Johannesevangelium S. 48—56. 3. Die Briefe S. 56—82. Allgemeines S. 56 f. Die Briefe des Paulus S. 60 f. Der Hebräerbrief S. 71 f. Die katholischen Briefe S. 73 f.

Seite

Jakobusbrief S. 74 f. 1. Petrusbrief S. 75 f. 2. Petrus- und Judasbrief S. 77 f. Die Johannesbriefe S. 80 f. Ergebnis S. 82. 4. Die Apokalypse S. 83 f. 5. Die Apostelgeschichte S. 91 f. Ergebnis S. 98 f.

V. Die Ausdrucksmittel . . . . . 100—125

1. Sprache und Stil S. 100 f. 2. Das Begriffsgut S. 108 f. 3. Die Formen der Belehrung: Gnome. Gleichnis. Allegorie. Beweisstücke S. 114 f. Die Formen der Erbauung: Prophetie. Lied. Bekenntnis. Liturgisches S. 120 f. Bilder. Personifikationen. Prägnante Sätze 123 f. — Zusammenfassung 125—127.

I. Zur Geschichte der Probleme.

Die Frage nach dem litterarischen Charakter der neutestamentlichen Schriften ist alt. Das Evangelium trat wie ein Fremdling in eine reich ausgestattete Kulturwelt, die mit Selbstgefühl und mit Eifer ihren Geistesbesitz pflegte und erweiterte. An den Maßstäben dieser Kultur ward es gemessen und erschien den Gebildeten der Zeit als eine Zumutung, als das Werk von ungelehrten und ungebildeten Fanatikern.[1]) Wie die Synedristen in Jerusalem, so beurteilen auch die Griechen und die Römer das erstehende und sich ausbreitende Christentum (Act. 4, 13). Die Urkunden und Quellen, aus denen das ursprüngliche Wesen des Christentums erkannt wird, waren demgemäß Gegenstand entgegengesetzter Beurteilung, als der große Kampf mit der heidnischen Kultur um Sein oder Nichtsein begann. Origenes, Chrysostomus, Augustinus, Hieronymus beschäftigen sich ernstlich mit der Frage nach ihrem litterarischen Charakter und ihrem Verhältnis zu der antiken Weisheit. Origenes vor allem unternimmt es, in der Auseinandersetzung mit Celsus die Eigenart und Überlegenheit des neutestamentlichen Schrifttums darzutun. Sie wird erwiesen aus der urwüchsigen Volkstümlichkeit und dem einleuchtenden Wahrheitsgehalt. Er wirft die Frage auf: warum ist Plato allein in der Hand der Gebildeten zu finden, während Epiktet von allen gelesen wird, die sittliche Förderung suchen? Wie Epiktet, der sich selbst einen Ungebildeten

[1]) Porphyrius nennt es *βάρβαρον τόλμημα*, einen Barbarenhandstreich.

nennt,[1]) reden die Jünger Jesu von Herzen zu Herzen. Nach dem Maße der Philosophie beurteilt, sind sie allerdings Ungebildete.[2]) Aber was bringen sie? An Stelle von eigenen Gedanken eine Überlieferung ewigen Gehaltes, Überlieferungen von dem sich offenbarenden Gott, „der nicht mit den leiblichen Augen, sondern mit dem reinen Herzen geschaut wird". Und was sie verkündigen, erweist sich als fruchtbare Wahrheit, die Licht bringt, wie das Öl in den Lampen der klugen Jungfrauen. Was tut's, wenn auch die Griechen ähnliches gesagt haben? „Wenn nützlich, ist der Lehrsatz (*δόγμα*) und seine Absicht (*βούλημα*) gesund, sei er den Griechen gesagt bei Plato oder einem der griechischen Weisen, den Juden aber bei Moses oder einem der Propheten, den Christen aber in den aufgezeichneten Worten Jesu oder den Äußerungen seiner Apostel, so ist das kein Grund, wider ein bei Juden oder bei Christen gesprochenes Wort Anklage zu erheben, weil auch bei den Griechen solches gesagt ist."[3])

Weniger zurückhaltend und abwägend, eher rhetorisch übertreibend, äußert sich Augustin (De doctrina Christiana IV 6) über dieselben Fragen: „Denn wenn ich sie (autores nostros) verstehe, so gibt's nicht nur nichts weiseres, sondern auch nichts beredteres." Und ebenso gesteigert ist die gegenteilige Schätzung der Bildung der Apostel (De civitate dei XXII 5): „Nicht unterwiesen sind sie in der vornehmen Wissenschaft (artes liberales) und überhaupt ungebildet (impoliti) in allem, was sich auf ihre Lehren bezieht, unkundig der Grammatik, nicht gewaffnet mit Dialektik, nicht geblähet durch Rhetorik." Aber den springenden Punkt erfaßt auch er zutreffend: „Unsere (die geschulte) Beredsamkeit haben sie also durch eine andere ihnen eigene Beredsamkeit sich nutzbar

---

[1]) *ἰδιώτης* im Gegensatz zum Rhetor und Philosophen III 6, 1, II 12, 2 u. ö. Auch Paulus nennt sich *ἰδιώτης τῷ λόγῳ* (2. Kor. 11, 6). Epiktet führt ein Urteil über sich an, das sich damit deckt: *οὐδὲν ἦν ὁ Ἐπίκτητος, ἐσολοίκιζεν, ἐβαρβάριζεν* (III 9, 14).

[2]) *ἰδιῶται ὡς πρὸς φιλοσοφίαν Ἑλληνικήν.*

[3]) Origenes c. Cels. VI 1, VII 58. Philocal. XV 2, 4, 8, vgl. auch Philocal. IV.

gemacht, so daß sie ihnen weder fehlt, noch sich hervordrängt." So könnten denn auch die Blüten der Kunstprosa (quae sunt his viris cum oratoribus gentilium poetisve communia) bei ihnen nachgewiesen werden.[1])

Es lassen sich eine Fülle derartiger Beobachtungen aus der patristischen Litteratur beibringen. Die Eigenart der neutestamentlichen Schriften nach Sprache und Inhalt, ihr Abstand von den klassischen wird ebenso stark hervorgehoben, wie etwa hervortretende Beziehungen und Übereinstimmungen unbefangen, ja gerne vermerkt werden. Ich gehe nicht weiter auf Klemens von Alexandrien ein oder auf des Eusebius Sammlungen in der „Vorschule zum Evangelium", die gleichfalls das Christentum in seinem Zusammenhange mit der antiken Litteratur betrachten, um seine Eigenart zu verstehen. Aber betonen möchte ich, wie unbefangen auch in der patristischen Schriftauslegung Belege und Analogien aus diesem Gebiete zur Beleuchtung benutzt werden. Jesu Wort vom sich selbst verleugnenden Dulden (Matth. 5, 39 f.) verliert nach Origenes dadurch nichts von seinem Werte, daß es Platonischen Gedanken (Kriton 49b) entspricht (Philokal XV 8). Sein Grundsatz bleibt: Wer sich um die Wahrheit müht, empfindet keine Abneigung gegen ein gutes Wort, auch wenn einer es sagt, der außerhalb des Glaubens (ἔξω τῆς πίστεως) steht. Er ist nicht eifersüchtig auf ihn und sucht nicht einen gesunden Gedanken zu verdrehen (Philokal. XV 5). Deshalb beruft er sich für den paradoxen Eunuchenspruch (Matth. 19, 11, 12; Tom. XV 3) auf eine Gnome des Philosophen Sextus und auf den Alexandriner Philo. Und Hieronymus erläutert die Mahnung zu gemeinsamem Beten (Matth. 18, 19, 20) durch die Überlieferung, welche Schiller zu seiner „Bürgschaft" begeisterte, und für den Spruch von der rechten Nachfolge Jesu Matth. 19, 28) dient ihm der Kyniker Krates als Zeuge.

[1]) Besser umschreibt Pelagius den volkstümlichen Charakter: Hoc habet sensus humanus ut quocunque eum tetenderis consequatur et paulatim meditando proficiat. Inde est quod multi illitterati poemata componunt tam exquisita quae viri eruditissimi admirentur. Vgl. Lami De eruditione apostolorum (Florenz 1738) IX 131.

Dieser weitherzige Standpunkt, den die patristische Exegese unbeschadet ihres Glaubens an die göttliche Eingebung der Schrift zur Geltung bringt, wird in der Folgezeit überschattet und verdunkelt. Erst in der Zeit der Erneuerung der Wissenschaft und des christlichen Glaubens, im fünfzehnten und sechzehnten Jahrhundert, erwacht das Interesse für das, was die uns voraufgehende Generation die menschliche Seite der heiligen Schrift nannte. Welch' ein lebhaftes Empfinden hat Luther für die Kraft, die Anschaulichkeit, die Neuheit des Ausdrucks in den Schriften des Neuen Testamentes — ich verweise auf seinen Sendbrief vom Dolmetschen und auf seine Vorrede zum Römerbrief. Welche feinen Beobachtungen hierfür geben Erasmus in seinen Paraphrasen und Beza oder Victorin Strigel in ihren Kommentaren. Vor allem aber ist es das Verdienst des Matthias Flacius in seinen Clavis scripturae sacrae, die Individualität der Gottesmänner, wie sie in ihren Schriften sich auswirkt, geistvoll und scharf beleuchtet zu haben;[1]) und unter den Antrieben der holländischen Philologie im siebzehnten Jahrhundert erwacht der Eifer, auch die geschichtlichen Beziehungen des Urchristentums durch Exegese zu ermitteln. Der klassische Autor hierfür ist Hugo Grotius, der eifrigste Sammler Wetstein. Allein die historische Aufgabe der Erforschung des Neuen Testamentes im großen Stile angeregt zu haben, war Herders Leistung. Viele haben seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts dafür gearbeitet, und wir stehen heute noch mitten in dieser Arbeit. Die Frage nach dem Charakter und nach den geschichtlichen Bedingungen der neutestamentlichen Schriften steht im Vordergrunde des wissenschaftlichen Interesses der Gegenwart. Wie ist die Sprache zu beurteilen? Was hat das Spätjudentum und der Hellenismus für einen Anteil an der urchristlichen

[1]) Vgl. II. Tract. V De stilo sacrarum litterarum. Noch immer wertvoll sind seine Beobachtungen über den Stil der Paulusbriefe und der Johanneischen Schriften. Unvergessen bleibe auch des trefflichen Th. Gataker De novi testamento stilo diatribe (Opera crit. 1698), die sich gegen Pfochenius' Behauptung richtet, das Griechisch im Neuen Testament sei ebenso „rein" wie das klassische.

Litteratur? Lassen sich auch Einflüsse der orientalischen Religionen, die im römischen Weltreich sich heimisch machten, nachweisen? Haben überhaupt diese Schriften unableitbare Ursprungsbedingungen oder sind sie das Erzeugnis einer Entwickelung, die aus der Natur der Verhältnisse sich ergibt?[1])

Das Material, das für diese den Lebensnerv des Christentums berührenden Forschungen zur Verfügung steht, ist in dem letzten Menschenalter fast ins Unübersehbare gewachsen. Die Papyrusforschung ist am Werke, uns feste Grundlagen zu der Erkenntnis des Griechischen, das vom Volke gesprochen wurde, zu liefern. A. Deissmanns Arbeiten zeigen, welche Fülle wertvoller Einsichten hier für das „Bibelgriechisch" zu gewinnen ist. Die Ausgrabungen in den alten Kulturstätten des Orients haben Schätze zutage gefördert, die weite Perspektiven in bisher verschlossene Gebiete eröffnen und der Erforschung der alttestamentlichen Religion und des Spätjudentums neue Aufgaben stellen. Ägypten, die asiatischen Weltreiche, Syrien, Kleinasien, Hellas haben lange verschüttete Werte und Erzeugnisse ihrer Blütezeit wieder aufgetan. Die antike Kultur, das Leben der Griechen und Römer ist uns dadurch näher gerückt und verständlicher geworden; denn nicht allein die Hinterlassenschaft der geistigen Aristokratie, welche in den Resten der Litteratur und der Kunst uns zugänglich geblieben waren, führen nunmehr der Wissenschaft die Stoffe für die Neubelebung der Vergangenheit zu; auch das Volksleben, Freud und Leid und Arbeit des Volkes, sein Ringen mit dem Ausdruck, sein frommes Empfinden, sein Aberglauben, seine wirtschaftlichen Interessen, sein Kampf ums Recht — von allem besitzen wir in den Papyri Ägyptens jetzt reichere Belege, als sie die Inschriften geben konnten. Da gilt es, auch für ein lebensvolleres und reicheres Verständnis der Anfangszeit des Christentums die Ernte einzuheimsen. Die schöne und große Aufgabe, das Christentum im Zusammenhange mit seiner ge-

[1]) Zur Sache vgl. die Artikel Hermeneutik und Kritik in der Prot. Realenzykl. 3. Aufl., Bd. 7, S. 729f., Bd. 11, S. 119f.

schichtlichen Umwelt und seinen geschichtlichen Bedingungen zu untersuchen und seine Bedeutung für die gewaltigen religiösen Umwälzungen des ersten Jahrhunderts zu sichern, kann heute in besserer Weise gelöst werden, als vor fünfzig Jahren. Wer Schneckenburgers Vorlesungen über neutestamentliche Zeitgeschichte (1862) mit Schürers Geschichte des Judentums zur Zeit Jesu, mit Boussets Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter und mit dem Bilde der hellenistisch-römischen Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum vergleicht, das wir Paul Wendland verdanken, der gewinnt einen Eindruck von der Fülle förderlicher Arbeit, die hier geleistet ist. Für die Orientierung über die Unterströmungen bieten sodann Wilhelm Wundts Untersuchungen über Mythus und Religion (Völkerpsychologie 2. Aufl., 2. Bd., 1. u. 2. Abteilung, 1905—1906) einen lichtvollen und ausgiebigen Führer.[1]) Allein wieviel bleibt noch zu leisten!

II. Hellenismus und Judentum.

Die Litteratur kann nur aus den geschichtlichen Verhältnissen, die sie hervorrufen und auf die sie wirken will, verstanden werden. Jesus brachte die Botschaft vom Reiche Gottes zunächst seinen Volksgenossen ohne zu den politischen Verhältnissen Stellung zu nehmen und unberührt von der Bildung der antiken Welt. Er gibt was er ist. „Ihn jammerte des Volks." Er kämpfte wider die Religionsfehler der Pharisäer, er mied die Sadduzäer und die Herrscher des Volks, wo er ihnen nicht Stand halten mußte, er freute sich aber auch des Schriftgelehrten, „der nicht weit war vom Reiche Gottes". Als Jesu Boten den heimischen Boden ver-

[1]) Für weitere Litteraturangaben verweise ich auf Wendlands Werk im Handbuch zum Neuen Testament, herausgegeben von Hans Lietzmann I 2 (Tübingen 1907) und auf W. Staercks Neutestamentliche Zeitgeschichte I. II. Sammlung Göschen 1907, die auch sehr reiche, ohne Ansehen der Person angefertigte Litteraturverzeichnisse hat.

ließen, um das Evangelium als Menschheitsreligion den „Griechen und Barbaren" zu verkündigen, folgten sie zunächst den von der römischen Verwaltung und von dem Handelsverkehr gebahnten Wegen durch die Städte Kleinasiens und Griechenlands. Was sie sahen und was sie empfanden schildert Lukas an Paulus; wie er in Athen auf dem Markte weilend und die Straßen durchwandernd tief erregt wird von der Macht des Aberglaubens und den Zeichen unbefriedigter Heilssehnsucht; wie er dann in Ephesus gegen den Kult der Artemis und gegen das Exorcistenwesen ankämpft. Und in der Schola, dem Hörsaal des Tyrannos — war dieser ein Rhetor oder ein Philosoph? — sammelte der Heidenapostel die Seelen, die sich von ihm unterweisen lassen wollten. Jesus ebenso wie seine Boten knüpfen überall an die gegebenen Bedingungen an. Diese bieten den Acker dar, auf den sie die Saat ausstreuen; sie sind die Luft, die ihr Licht, alle Nebel der Unsicherheit und des Aberglaubens vertreibend, erleuchten will. Um das neutestamentliche Schrifttum zu verstehen, vergegenwärtigen wir uns daher die charakteristischen Merkmale der Zeit der Religionswende.

Mit Hellenismus wird die neue Kultur bezeichnet, die im Verfolg der Taten Alexanders des Großen erstand. Die Idee des Weltreichs, das die Völker miteinander verbindet und die Menschheit umfaßt, das Griechische als die Weltsprache, der Austausch der geistigen Güter, die Annäherung und der Ausgleich der Religionen und Kulte schuf neue Lebensbedingungen.[1]) Dieselben fruchtbar zu machen wetteiferte die Staatsgewalt der hellenistischen Reiche mit der Wissenschaft und der Kunst. Ihre Lebenskraft waren die alten Ideale der Hellenen, ihre Heldentaten, ihr Patriotismus, ihre Weisheit, ihre Kunst. Und als die Römer das Erbe Alexanders übernahmen und sicherten, indem sie von

[1]) Vgl. Plutarchs Reden *περὶ τῆς Ἀλεξάνδρου τύχης καὶ ἀρετῆς*. I 6 sagt er dort, Alexander sei gekommen *κοινὸς θεόθεν ἁρμοστὴς καὶ διαλλακτὴς τῶν ὅλων*. Durch den Zwang der Waffen habe er die vorher getrennten Völker wie in einem Becher brüderlicher Gemeinschaft (*ἐν κρατῆρι φιλοτησίῳ*) zu einer neuen Einheit gemischt.

neuem zur politischen Einheit zusammenschweißten, was die Nachfolger Alexanders getrennt hatten, wurden sie wiederum vom griechischen Geiste erobert. Graecia capta ferum victorem cepit et artes Intulit agresti Latio (Horat. Ep. II 1, 156). Es ging, wie es von dem im Gefühl seines Reichtums und seiner Macht schwelgenden Freigelassenen heißt: damit ihm attischer Honig zu Hause zuwüchse, ließ er Bienen von Athen herkommen, damit die heimischen von den griechischen veredelt würden (Petron. Sat. 38). Aber die Römer empfingen nicht nur, sie gaben auch. Mit welchem Dankgefühl der Osten ihre Herrschaft trug, beweisen die Inschriften des Kaiserkults aus Hellas, Kleinasien und sonst. Recht und Verwaltung und Sicherung der Verhältnisse nach den grausamen Wirren der Bürgerkriege verklärten das Bild des Augustus zu dem eines Gottes und Heilandes.[1])

Drei Momente kennzeichnen die neu erstehende Kultur, in der Griechenland, Rom und der Orient sich die Hand reichen: die Pflege der Überlieferung, das Interesse für die Persönlichkeit und die Humanität, das Suchen nach Heilsbürgschaften auf den verschiedensten Wegen.

Die Pflege der Überlieferung. Die Litteratur der Blütezeit Athens wird gewissermaßen kanonisiert. Sie liefert die klassischen Muster, die nicht zu überbieten, sondern nachzuahmen sind. Der griechische Mythos, der die dramatische Poesie befruchtet hat, gibt die Orientierung für Menschenschicksal und Menschengröße. Homer wird die unerschöpfliche Fundgrube für Stoffe der Seelennahrung, besonders seit die alexandrinische Philologie durch allegorische Auslegung die Odyssee als Kodex der Charakterbildung und die Ilias als Kodex der Mannestugend und Heldenhaftigkeit auszunutzen nicht müde wird.[2]) Herakles und Odysseus werden zu Typen menschlicher Größe und Tugend erhoben, aber auch historisch

[1]) Beispiele bei Wendland 100 f., L. Hahn Rom und Romanismus im griechisch-römischen Osten 1906. Zu σωτὴρ als Prädikat des Kaisers Zeitschrift für neutestamentl. Wissenschaft V 344.

[2]) Zur ἠθικὴ Ὀδυσσεία und zur πολεμικὴ Ἰλιὰς vgl. Scholia in Homeri Odysseam ed. Buttmann (1821) S. 7.

greifbare Personen, wie Sokrates und Alexander; und nicht bloß als Vorbilder und Helden, sondern auch als Wesen höherer Art werden sie gepriesen. Darüber hinaus werden in der Legende, die an bestimmte Personen und Orte sich heftet, neue Motive gesucht. „Nichts Unbezeugtes singe ich", sagt Kallimachos.[1]) Der Stolz auf die große Vergangenheit ist die Triebkraft. Die Überlieferung wird fortgesponnen, ethisch ausgedeutet, erweitert, psychologisch vertieft. So gilt die Athene als die personifizierte Intelligenz des Telemachos, wie sie in Mentors Greisengestalt ihm zur Seite tritt. Derartig ausgeführte und aufgeschmückte Seelenmalereien, wie sie Apollonius Rhodius von den Seelenkämpfen der Medea gibt, sucht man auch bei Euripides vergebens. Die Romantik und die Gelehrsamkeit wirken zusammen, um der Überlieferung einen neuen Inhalt zu geben.[2])

In diesen Bestrebungen entfaltet sich das Interesse für die Persönlichkeit. Es beherrscht die Dichtung und die Kunst. Die Lyrik, das Epigramm, das Idyll, das Relief — sie alle veranschaulichen das Individuelle, das Intime des täglichen Lebens, das Glück eines sorgenfreien, heiteren Daseins, die Freude an geistvollen Einfällen, und der jetzt erstehende Roman beschäftigt sich mit den Wechselfällen des Menschenloses und ergötzt sich an überraschenden Abenteuern zu Wasser und zu Lande. Auch das Wunderbarste wird wie das Selbstverständlichste in ihm berichtet; denn auch in der Dichtung „freuen wir uns nur an dem was wir glauben".[3])

Zum reinsten Ausdruck kommt die Richtung auf Pflege des Persönlichen in der Popularphilosophie. Der Streit um die Weltanschauung, wie ihn die epikureischen Verehrer der Lust und des Zufalles (*ἡδονή* und *τύχη*) mit den Stoikern geführt hatten, die den Lusttrieben die sittliche Freiheit und die Vorsehung dem Zufall entgegensetzten (*ἐλευθερία, προαίρεσις,*

[1]) Frag. 442 *ἀμάρτυρον οὐδὲν ἀείδω.*

[2]) Zur Bedeutung des Mythos vgl. J. Burkhardt Griech. Kulturgeschichte 2. Aufl., I 13—53, zur Pflege der Überlieferung E. Rohde Geschichte des Griech. Romans, 1. Aufl. S. 99 f.

[3]) Aristoteles Probl. 18, 10 *ἐφ' οἷς ἀπιστοῦμεν οὐχ ἡδόμεθα.*

προόνοια), war mehr und mehr verstummt vor dem sittlich-religiösen Zuge der Zeit. Auch der alte Gegensatz von Philosoph und Rhetor ist gemildert. Die Rhetorik hatte sich, wie Seneca und Dio von Prusa beweisen, auch der Philosophie dienstbar gemacht. Der fromme Plutarch ist ein gewandter Stilist, der mit den attischen Mustern wetteifern möchte, ebenso aber bietet er von neuem Platos Philosophie und des Pythagoras Mystik in volkstümlicher Weise seinen Zeitgenossen dar. Am kräftigsten jedoch lebt dieser Trieb zur volkstümlichen Weisheits- und Tugendlehre in den kynisch-stoischen Wanderpredigern und Lehrern, unter denen Epiktet als der wirkungskräftigste hervorragt. Er ist ein Meister eindrucksvoller, die Seele weckender, das Gewissen schärfender Predigt. Er hat ebensowenig etwas geschrieben wie Pythagoras, Sokrates, Karneades, Musonius. Das ist bedeutsam. Das lebendige Wort wirkt packender und kräftiger als das geschriebene; es kann sich selbst helfen, denn hinter ihm steht die lebensvolle Persönlichkeit; das geschriebene Wort wird zum Spielball der Fremden.[1]) Epiktets Vorträge aber sind treulich aufgezeichnet von seinem Schüler Arrian, der selbst ein Meister zierlicher Kunstprosa war. Ein Vergleich seines Stils mit dem seines Lehrers zeigt daher besonders anschaulich den Abstand des freien Wortes, das aus dem Herzen quillt, und des vorsichtig überlegten und abgewogenen Ausdruckes der Kunstprosa.

Im Mittelpunkte dieser Bestrebungen für eine sittlich-religiöse Weltanschauung steht ein Humanitätsideal: die innere Freiheit der sittlichen Persönlichkeit.[2]) Durch Tugendübung, durch Besiegung der Affekte, ja durch Abtötung derselben

[1]) Vgl. die schönen Darlegungen in Platos Phaedrus 276.

[2]) Das Humanitätsideal wird, und das ist für den Abstand des Hellenismus von der klassischen Welt bezeichnend, von dem Ideal des Staatsbürgers geschieden. Humanitas braucht Cicero und Seneca in dem Sinne von Menschenwürde und sittlichem Adel. Sie umfaßt die φιλανθρωπία und die παιδεία. Epiktet braucht ἄνθρωπος und ἀνθρωπικὸς in gleichem Sinne und stellt dann auch ἄνθρωπος und πολίτης gesondert nebeneinander, vgl. z. B. II 4, 3 f. 5, 25. IV 10, 12. ἀνθρωπότης kommt, soviel ich sehe, zuerst bei Klemens von Alexandrien vor, und zwar in dem allgemeinen Sinne von Menschennatur.

in harter Askese, durch Vertrauen auf die Vorsehung und unerschüttertes Dulden soll der Weise Herr werden aller Dinge. Bedürfnislosigkeit, Verachtung des Reichtums, Überwindung des Schmerzes, des Leides, der Todesfurcht, Besiegung der Lusttriebe, des Stolzes, des Neides, der Überhebung, Freude zur Arbeit, Beseitigung von allem, was die Seele beunruhigen könnte, Rückkehr zum Naturzustande, — dies soll in heldenhaftem Kampfe um die Vollkommenheit, die Gottähnlichkeit, ja die Vergottung von dem Weisen errungen werden, sei's durch eigene Kraft, sei's durch der Götter Hilfe. Seneca sagt, der Weise stehe erhabener da als die Gottheit; was diese von Natur besitzt, hat er im Tugendkampf errungen. Epiktet sagt: „Ohne Gott" ist der Mensch einer solchen Aufgabe nicht gewachsen; aber wie die Gemeinschaft mit Gott gewonnen und erhalten wird, sagt er nicht.[1])

Eine eigene Form für diese Predigt, die sich gegen alle Laster der Zeit richtet, allen Selbsttäuschungen, allen Schlichen der Eigenliebe nachspürt, und den Menschen zur sittlichen Selbsterziehung aufstacheln will, hat sich herausgebildet. Es ist die Diatribe. Man darf sagen, sie ist aus den Bestrebungen, den Menschen über sich selbst und seinen Lebenszweck aufzuklären, herausgewachsen. Nomina sunt consequentia rerum.[2]) Die Gespräche über Lebensfragen und Lebensaufgaben, wie sie Sokrates auf dem Markte von Athen führte, kennzeichnen ihr Wesen. Sie ist der Reflex des heiteren und ernsten Austausches über alle Fragen, die Menschenart und Menschenwürde angehen. Soziale Schäden, menschliche Irrtümer und Schwächen, die höchsten Probleme neben den Dingen des täglichen Lebens, den Fragen nach Nahrung, Kleidung, Haltung, nach Erziehung behandelt sie

---

[1]) Arr.-Epiktet III 22 (*περὶ κυνισμοῦ*) gibt eine packende Darstellung des Ideals eines Helden der Sittlichkeit in antikem Sinne. Seneca Ep. 58, 27 Hoc est quo deum antecedatis: ille extra patientiam malorum est, vos supra patientiam.

[2]) Hermogenes *περὶ δεινότητος* S. 8 nennt die Diatribe *διανοήματος ἠθικοῦ ἔκτασις, ἵνα ἐμμένῃ τὸ ἦθος τοῦ λέγοντος ἐν τῇ γνώμῃ τοῦ ἀκούοντος.*

in freier, lebendiger Darlegung. Gern geht sie aus von bestimmten Anlässen; sie stellt sich Auge in Auge mit dem Hörer und verläuft dann in Wechselrede: „ich sage", „du sagst". Sie gefällt sich in Analogien und Gleichnissen, bisweilen bis zu ermüdender Häufung. Sie liebt die Gegensätze und äußert sich in knappen, präzisen Satzgliedern, die Schlag auf Schlag verwandtes aneinanderreihen (Parataxen). Sie steigert den Eindruck durch Häufung verwandter Ausdrücke und durch Enumerationen. Den Hauptgedanken schärft sie in immer neuen Wendungen ein, das Leitwort wird durch ständige Wiederholung bisweilen geradezu eingerammt.[1]) Sie sucht nach Sprichwörtern und Apophthegmen, — diese geben ihr wohl auch das Thema. Paradoxe Ausdrücke, alles was frappiert und einleuchtet, zieht sie heran. In mancher Hinsicht läßt sie sich mit der jüngeren griechischen Komödie vergleichen, die Sittenschilderungen gibt und reich ist an Gnomen praktischer Lebenserfahrung. Die älteren Diatriben eines Teles, Bion, auch die des Musonius gehen mehr aus auf ironische Lebensbeobachtung, die dann Anlaß zur Belehrung wird. Danach nimmt sie einen ernsteren Ton an. Bei Epiktet wird sie nicht selten zur Erweckungs- und Bußpredigt.[2])

Allein zur Befriedigung der religiösen Sehnsucht der Zeit reichten diese Bemühungen um sittliche Förderung trotz ihrer volkstümlichen Form nicht aus. Sie ergriff nicht die Herzen „der Mühseligen und Beladenen". Eben ihr religiöser Gehalt war dürftig. Sie forderten zu viel und gaben zu wenig. Wo die letzten großen Lebensfragen berührt werden, wird daher der Ton sentimental. Oft ist müde Resignation der Weisheit letzter Schluß, wie bei dem edlen, frommen Marc Aurel. Und hohe Worte konnten über die Nöte der armen Seele auf die Dauer nicht hinwegtäuschen. Aber wo findet sie Halt? Der hellenische Mythos hatte seine Kraft verloren. Für die Gebildeten war derselbe schon längst, trotzdem er durch die

---

[1]) Vgl. z. B. Musonii reliquiae ed. Hense 6 f., die Wiederholung von *ἀναμάρτητος*.

[2]) Vgl. die schönen Ausführungen bei Wendland 39 f.

ästhetische Verklärung und die psychologische Vertiefung im Drama neuen Reiz gewonnen hatte, Gegenstand der Satire und Nichtachtung. Die Zeugenreihe hierfür reicht von Aristophanes bis zu Lukian. Eine religiöse Orientierung bot er nicht mehr. Auch die einheimischen nationalen Religionen waren zu konventionellen Formen geworden. Ihre hieratische Leerheit, ihre Sinnlichkeit, ihre Engherzigkeit und Grausamkeit[1]) hatte die religiös-philosophische Strömung nicht beseitigt; im besten Falle täuschte sie darüber hinweg. Unter diesen Umständen versteht sich der mächtige Einfluß, den das Mysterienwesen und der Import orientalischer Religionen mit ihren Weihen und Verheißungen auf immer weitere Kreise gewann. Die ägyptische Isis, die phrygische Göttermutter Kybele mit ihrem Attis, der persische Mithras sammelten Gläubige in allen Großstädten des Römerreiches und in allen Militärlagern, von den zahlreichen Winkelkulten zu schweigen, von deren Stillleben die Inschriften der Kultgenossenschaften Kunde geben.[2]) Hier wurden der Sehnsucht nach Lebenssicherung neue Quellen erschlossen. Alles war volkstümlich, eindrucksvoll, reich an Geheimnissen. Alle religiöse Reizmittel wurden kräftiglich und skrupellos angewendet, mystische Weihen, schmerzhafte Glaubensproben, Namenzauber, Wunderwesen, die Ausmalung der Himmelsfreuden und der Qualen der Verdammten. In bunter Mischung, gleicherweise die Sinnlichkeit und das fromme Empfinden erweckend, wurden sie dargeboten. Das Bild der Ar-

---

[1]) Die Grausamkeit wird ebenso wie die hieratische Leerheit durch die Praktiken der Sühne von Blutschuld deutlich, für die Euripides in der Iphigenie von Tauris und sonst Anschauungsbilder bringt, die nicht erledigte, sondern ständige Bräuche schildern. Vgl. Iphig. Taur. 1193 *θάλασσα κλύζει πάντα τ' ἀνθρώπων κακά.* 1125 *φόνῳ φόνον μυσαρὸν ἐκνίψω.* 1458 f verordnet die Athene einen blutigen Sühnekult der Artemis auch in Attica. Zu den allgemeinen Verhältnissen vgl. in J. Burckardts Griechischer Kulturgeschichte Bd. II die Abschnitte über Religion und Kultus und Bilanz des griechischen Lebens.

[2]) Foucart Des associations religieuses chez les Grecs 1873. Heinrici Die Christengemeinde Korinths und die religiösen Genossenschaften der Griechen, Zeitschr. für wissenschaftl. Theologie 1876 IV. Ziebarth Das griechische Vereinswesen 1896.

temis von Ephesus, die Kultbilder des Mithras, die Abraxasidole und vieles derartige veranschaulichen das bunte Gewirr religiöser Fermente. Diese vielgestaltete, in immer neue Bildungen eingehende Bewegung ward eine Macht auch in den Kreisen, die von den Wanderpredigern der Popularphilosophie nicht berührt wurden. Frauen, Sklaven, überhaupt die kleinen Leute, die sich zu Genossenschaften (collegia tenuiorum) verbanden, drängten sich zu den Kulten, die der Seele im Diesseits und im Jenseits Heil und Erlösung verhießen.[1])

Auch in diesem Synkretismus der Religionen, der zum Untergrunde Praktiken hat, welche Naturvorgänge symbolisieren, tritt ein Grundzug hervor: die Verkündigung der Erlösung aus dem Elend und der Gebundenheit des diesseitigen Lebens. Die Voraussetzung dieser Erlösungslehre ist der Dualismus. Die Welt des Diesseits ist an die Materie gekettet.

---

[1]) Nach Creuzers Symbolik und Lobecks Aglaophamus hat die Erforschung dieser Verhältnisse lange geruht, bis sie von Hermann Usener neu belebt worden ist. Über ihren jetzigen Stand orientiert Wendland 161 f. Vgl. A. Dieterich Nekyia 1893. Abraxas 1891. Eine Mithrasliturgie 1903. (Die Bezeichnung des Papyrus, der die Begeistung eines Mysten vorführt, durch Liturgie ist verfehlt.) v. Reitzenstein Poemandres 1904. Dazu kommt die Erforschung der Religionen des Orients aus ihren neu erschlossenen Quellen, um die sich wetteifernd die Assyriologen bemühen. Vgl. Winklers und Zimmerns Neubearbeitung von Schraders grundlegendem Werke Die Keilinschriften und das Alte Testament 1903. A. Jeremias Biblisch-babylonisches Handbuch 2. Ausg. 1906. Gunkel Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments 1903. Die Tendenz, in die Prähistorik der Religionen einzudringen, und auch aus den „pudenda" Analogien für das Verständnis des Christentums heranzuziehen, scheint einer mehr methodischen Ausnutzung der Analogien allmählich Platz machen zu wollen. Treffliches bemerkt zu diesen methodischen Entgleisungen auch Wendland S. 129 f. Die Behauptung Hermann Cohens (Religion und Sittlichkeit 1907), alles was das Christentum als Erlösungsreligion von dem Judentum unterscheidet sei aus dem Mythos geboren, überhaupt sei der Mythos die Wochenstube aller Religion abgesehen von der alttestamentlichen, ist falsch. Das Christentum ist aus der Geschichte Jesu von Nazareth oder vielmehr aus seiner persönlichen Selbstdarstellung geboren. Die evangelische Überlieferung vom Werke Jesu aber ist nicht Legende, sondern Geschichte.

Die Seele lebt im materiellen Leibe wie in einem Kerker, denn sie stammt aus der übersinnlichen Welt. Der Zugang zu dieser ist dem irdischen Menschen verschlossen. Er wird bewacht durch die Sterngeister, die den Schlüssel zu den zwölf Pforten des Zodiakus haben, durch welche allein der Zugang zu der himmlischen Lichtwelt sich eröffnet. Dazu ist die untermondliche Zwischenwelt erfüllt mit Dämonen, die dem schwachen Erdenkinde Gefahr bringen und es zum Spielball ihres „Willens zur Macht" sich erküren. Wie nun kann der Erdenmensch Erlösung finden aus den Fesseln der Materie? Durch Erlösungsmagie, die in mystischen Weihen, Zauberformeln, Askese ihre Mittel findet. Von ihren Wirkungen aber geben dem Eingeweihten einen Vorschmack die Visionen, Entrückungen, vor allem die Ekstase, in der übernatürliche Kräfte unmittelbar auf die eingekerkerte Seele einwirken und sie für selige Schauungen vorübergehend loslösen zu geistestrunkenem Vergessen aller Erdenschranken. In enthusiastischer Hingabe bereitet die Seele sich vor, nachdem sie sich gerüstet hat mit Zaubernamen und Zaubergebeten, durch die Himmelszollstätten (*τελωνεῖα*) der Planeten und der Sternbilder des Tierkreises die Wanderung in die lichte Welt der ewigen Vollkommenheit anzutreten. Auf das Zauberwort öffnen sich die Pforten der Himmelstore. Die niederen Götter, die sie eifersüchtig hüten, alle Dämonen, welche die Lüfte bevölkern, müssen sich fügen. Der Myste nimmt seinen Platz beim Mahle der Seligen ein. Dieser Vorstellungskreis hat in bunter Mannigfaltigkeit sich ausgestaltet. Die Astrologie und die Dämonenmythologie gaben der Phantasie immer neue Antriebe zu „Offenbarungen". Die alten und neuen Mysterien, die synkretistischen Kulte des ersten und zweiten Jahrhunderts, der Gnostizismus, der das Evangelium durch eine Geheimweisheit ersetzt, der Neupythagorismus und der Neoplatonismus gehen nebeneinander gleiche Bahnen; sie haben zu Grundlehren den dualistischen Fatalismus und eine magische Verwandlungslehre zur Vergottung. Porphyrius verkündet ebenso wie die Naassener und Ophiten die Reise der Seele durch die Planetensphären in die Welt des

Wesens und der Wahrheit.[1]) Die gnostischen Berichte über die Auferstehungsvisionen, der viel beachtete Hymnus der Naassener (Hippolytus Refutatio V 10) und das Lied von der Tochter des Lichtes in den Thomasakten (c. 6), das Märchen von Amor und Psyche, wie es Apulejus erzählt, die Bilder in der Gruft der Vibia veranschaulichen eine Welt von Sehnsucht, Inbrunst und Aberglauben.[2]) Altes und Neues ist miteinander verwachsen. Die Grundzüge sind ebenso gleichmäßig wie die Ausdrucksformen verschieden.

Welch eine Fülle von Bemühungen um Sicherung des Tugendstrebens und der Heilsehnsucht! Und doch hat weder die Religionspolitik der Kaiser noch die Popularphilosophie noch der religiöse Synkretismus es vermocht, einen festen Boden zu schaffen für eine gesunde und gedeihliche Überzeugungsbildung. Wie viele der Erzeugnisse dieses Synkretismus bestätigen das Wort Rückerts: „Unsinn ist der Erbauung am wenigsten hinderlich. Wo sie nicht ergründet den Sinn, legt sie den tiefsten hinein."

Der Ertrag all' dieses Sehnens, Ringens, Strebens läßt sich veranschaulichen an drei Charakterköpfen der hellenistischen Zeit, dem Apollonius von Tyana, dem Apulejus von Madaura und dem Syrer Lukian. Apollonius ist ein Weltwanderer, ein Mischling von Goëten, Propheten und Philosophen. Als Offenbarungsträger und Wundertäter will er Geheimweisheit und Heil vermitteln. Aber seine Wirksamkeit geht trotz ihres Eindruckes auf die Zeitgenossen ohne nachhaltigen Erfolg

---

[1]) Porphyrius De antro nympharum p. 252 f. (Holsten.). De abstinentia carnium 1, 31 f. Dieselben Vorstellungen im Poemandres, vgl. besonders c. 13 *Ἑρμοῦ τοῦ τρισμεγίστου πρὸς τὸν υἱὸν Τὰτ ἐν ὄρει λόγος ἀπόκρυφος περὶ παλιγγενεσίας καὶ σιγῆς ἐπαγγελίας.*

[2]) Vgl. Lietzmanns Bilderanhang bei Wendland S. 181 f. Staerck I S. 71 f. C. Schmidt Gnostische Schriften in koptischer Sprache 1892. Koptisch-gnostische Schriften I 1905. Heinrici Zur Geschichte der Psyche. Preuß. Jahrbücher 1897 S. 390 f. Auch in die erdichteten Martyrien dringen analoge Vorstellungen ein, und Kyrill von Alexandrien hat, wie seine Rede De animae excessu beweist, sie nicht verschmäht. Vgl. eine Blütenlese aus dieser Litteratur bei W. Rader Viridarium sanctorum ex menaeis collectum (Augsburg 1604) 168—210.

vorüber, weil er ganz mit den Vorurteilen und mit dem Aberglauben seiner Zeit arbeitet. Apulejus führt seinen Helden durch die Liederlichkeit und den Spuk des Heidentums, durch die wüsten Orgien der Wanderpriester der Kybele zu den Mysterien der Isis. Aus dem sittenlosen, vorwitzigen Lucius wird ein mystischer Asket. Sein Gebet an die Himmelskönigin und Allmutter ist ein klassisches Beispiel jener Göttermischung, die auf dem Wege zum Monotheismus ein Idol mit den Kräften des ganzen Götterhimmels ausstattet (Metamorph. XI 2). Das Gegenstück zu diesem Gebet des Synkretismus liefern die Zauberpapyri, die heidnische, jüdische, christliche Namen höherer Wesen mit barbarischen Dämonennamen zusammenhäufen, um kräftig zu beschwören. Und Lucian; er enthüllt den moralischen Zusammenbruch der Popularphilosophie nicht nur, indem er die entarteten Wanderprediger der Sittlichkeit schildert, sondern auch in dem Idealbilde des Weisen, das er im Nigrinus und im Demonax entwirft. Dürftig und leer, lediglich in Gemeinplätzen sich bewegend, ist die Weisheit, für die sie die Bewunderung der Zeitgenossen einheimsen. Wie der Mythus trotz aller Deutungen und Aufschmückungen seine Kraft einbüßte, weil ihm der Nerv gesunder Frömmigkeit fehlte, so entleert sich auch die Moralpredigt, wenn sie nicht von der Religion befruchtet und geleitet wird. Durchweg zeigt der Hellenismus den hippokratischen Zug einer verlebten und ermüdeten Kultur. Die Phrase, der Aberglauben, die Religionspolitik der Kaiser verschütten die Quellen, aus denen neues Leben einströmen will. Wo aber der Geist Epikurs und der Skepsis sich regt, wird er auch frivol und lasziv. Der Kulturboden der Antike ist nicht mehr tragfähig. Was da sterben will, kann wohl noch eine Weile künstlich erhalten, aber nicht neu belebt werden. Die herrschende Stimmung ist nicht durch mutiges Vertrauen auf den Besitz einer Wahrheit, die für Leben und Tod Rat und Trost gibt, bestimmt; sie ist sentimental, romantisch, pessimistisch. Ein Sternenhimmel ohne Sonne wölbt sich über dem Hellenismus.

2. Innerhalb der hellenistischen Welt bildet das Judentum den festen Punkt. Als das jüdische Volk aus der Verbannung zurückkehrte, brachte es einen neuen Dialekt statt der althebräischen Sprache, die Schriftgelehrsamkeit der Synagoge, den Dualismus, den Auferstehungsglauben, den Dämonenglauben in die alte Heimat mit. Die Schriftgelehrsamkeit war die führende und formende Macht; sie war nicht bloß Wissenschaft, sondern sie sammelte die Volkskraft und leitete das Leben des Volkes auf Schritt und Tritt. Sie erhob das Gesetz zur inspirierten Urkunde der Allweisheit und die Auslegung des Gesetzes zu einer Kunst, die alle Vorschriften für Kult und religiöses Leben, für Handel und Wandel, für Recht und Sitte aus dieser heiligen Quelle durch Ausdeutung und Eindeutung schöpfen lehrte. Durch Ausdeutung: die Halacha folgt dem Text von Wort zu Wort und Satz zu Satz mit ihrem: das heißt; sie gibt überwiegend Umschreibungen und Synonyme. Durch Eindeutung: die Haggada erobert durch Phantasie und Ideenassoziation die Welt für die Schrift. Das Schriftwort ist der Nagel, an den sie den Sack der verschiedenartigsten Auslegungen hängt. In oft verwirrender Zusammenstellung werden Sentenzen, Apophthegmen, Anekdoten, symbolische und mystische Kundgebungen tiefsinnig und geschmacklos, phantastisch und rationalisierend, nüchtern und überschwenglich, alles miteinander und durcheinander, dargeboten. Dies ist der Gesamteindruck der meisten Midraschim.[1]) Die hellenistische Exegese des Philo ist, was Methode, Exaktheit und Geschmack anlangt, trotz alles Allegorisierens der palästinensischen Haggada weit überlegen.

Das Gesetz, seine Auslegung, die Synagoge als Pflegestätte frommer und nationaler Gesinnung, der Tempel von Jerusalem mit seinem eindrucksvollen Kultus sind also die formenden Kräfte des neu erstehenden Volkstums. Es lebt und webt im Gesetzesgehorsam. In diesem schließt es sich zusammen und schließt sich ab. Dieser erhält ihm die Ge-

---

[1]) Eine kompakte Masse der wichtigsten Midraschim hat August Wünsche (Bibliotheca rabbinica 1883f., 32 Lieferungen) übersetzt.

wißheit, das auserwählte Gottesvolk unter den Völkern zu sein. Unter den Mißgriffen und Wandelungen der inneren Politik, dann unter dem Druck der Fremdherrschaft erwacht dazu mit neuer Kraft die messianische Hoffnung, nunmehr aber in den Formen der Apokalyptik. Sie verheißt ein wunderbares Eingreifen Gottes, wodurch Israel als das Herrenvolk der Menschheit enthüllt werden wird und die Herrlichkeit der Himmelswelt herabsteigen wird auf die Erde. An diesen Hoffnungen nährte und erfrischte sich die Frömmigkeit des Volkes. Dazu bot ihm der Dämonenglaube und alles Phantastische und Mystische, was die Haggada sammelte, willkommene Ablenkungen.

Das Judentum Palästinas hält sich in selbstbewußter Abgeschlossenheit. Aufgeschlossener gegen die Umwelt ist das Judentum der Diaspora. Das sprechendste Zeugnis für die Gesinnung der hellenistischen Juden ist die Tatsache, daß sie eine griechische Bibel gebrauchten. Die Ursprache der Bibel wurde zwar in der nachexilischen Zeit auch nicht mehr in Palästina gesprochen, denn das Althebräische war durch den syrisch-palästinensischen Volksdialekt verdrängt. Aber der Grundtext blieb heilig und grundsätzlich unangetastet bis auf den Buchstaben. Er wurde in dem Synagogengottesdienste verlesen und dann in dem Volksdialekt gedeutet. Die Targumim sind so entstanden. Was aber bedeutete es dem Juden, daß er sich entschloß, seine heiligen Bücher in griechischer Sprache zu lesen, in einer Übersetzung, welche sogar den altheiligen Gottesnamen Israels, Jahve, nicht übernahm, sondern durch die griechischen Namen *θεός*, *κύριος παντοκράτωρ*, *κύριος τῶν δυνάμεων*, *δεσπότης* ersetzte?[1]) Die Legende

[1]) Eine Untersuchung der Wiedergabe von den Gottesnamen in der Septuaginta gibt wertvolle kritische Anhaltspunkte und liefert eine lehrreiche Statistik. *κύριος* ist die vorherrschende Bezeichnung, *Jahve* wird damit übersetzt, außerdem *adon*, *adonaj*, *adonaj jave*, *jah*, *el*, *eloah*, *elohim*, *baal*. Als Fremdwort beibehalten ist bei Ezechiel (68 mal) und sonst vereinzelt *ἀδωναΐ*, *ἀδωναΐ κύριος*, auch *ἀδωναΐ κύριος ὁ θεός* (37, 21 A). B hat bisweilen *ἀδωναΐ*, wo A *κύριος* hat, z. B. 37, 31. 1. Kön. 1, 11 *ἀδωναΐ κύριε ἐλωὲ σαβαώθ* ist ein unicum. *ἐλωέ*, das

vom Ursprung der Septuaginta, die Aristeas erzählt, eröffnet einen Ausblick in die Schwierigkeiten und Bedenken, die überwunden werden mußten, ehe überhaupt die Übersetzung zustande kam, zugleich aber stattet sie die Übersetzer mit dem Glorienschein göttlicher Eingebung aus. So galt dem hellenistischen Juden die Septuaginta gleichfalls als inspirierte Schrift. Erst als sie die Bibel der Christen geworden war, wurde sie in Acht und Bann getan.[1])

Das Judentum der Diaspora blieb im engsten Zusammenhange mit dem Mutterlande und seinem Tempelkult. Aber die verschiedenen Lebensbedingungen forderten ihr Recht. Der hohe Anspruch, die echte Gottesweisheit zu besitzen, mußte gegenüber dem Hellenismus vertreten werden. So entstand ein Schrifttum mit werbender und apologetischer Tendenz. Philo und Josephus, beide von dem palästinensischen Judentum mit Nichtachtung gestraft, sind die hervorragendsten Vertreter desselben, indem dieser als Historiker den Griechen und Römern die Herrlichkeit seines Volkes mundgerecht machen will, jener in seinen Traktaten, namentlich in dem Idealbilde des Moses, das Gesetz als Inbegriff aller Weisheit und Moses, den König, Priester und Propheten als Lehrer der Griechen darstellt.[2]) Unvermerkt und unbewußt wird Philo in diesem Bemühen ein Schüler des Plato und der Stoa; Josephus aber ist ein diplomatischer Zustutzer der Geschichte und in seiner Streitschrift gegen den Apion ein nicht immer sachlicher Apologet.

---

selten vorkommt, hat Nebenformen, wie *ἐλωί* und *ἐλωαί*. Absonderlich ist sodann der Sprachgebrauch im Jesaias, in dem 57 mal *κύριος σαβαὼθ* vorkommt, einmal in der Nebenform *σαβαώμ*. *ὕψιστος* kommt häufig vor bei Sirach, sonst einige Male in den kanonischen Schriften für *eljon* und *ram*.

[1]) Zur Bedeutung der griechischen Bibelübersetzung A. Deißmann, Neue Jahrbücher für Phil. XI 161 f. Prot. Realenzyklopädie 3. Aufl. VII 627 f. Art. Hellenistisches Griechisch. Die palästinensischen Juden begingen den Tag der Übersetzung als Trauertag. Bousset Religion des Judentums 159. 194.

[2]) Vgl. Paul Krüger Philo und Josephus als Apologeten des Judentums, 1906.

Dazu kommt eine ausgedehnte Litteratur für die Propaganda, die anerkannte Autoritäten benutzt, um ihren Leistungen Eingang zu verschaffen. Sibyllinische Weissagungen werden erdichtet, gefälschte Orakel in Umlauf gebracht. Philosophenbriefe, wie die Heraklits,[1]) werden interpoliert oder frei erfunden, vielleicht auch Gnomensammlungen veranstaltet, die den Proselyten die Annäherung ans Judentum erleichterten.[2]) In den Unterströmungen der Gesellschaft spielen jüdische Goëten und Exorzisten eine unerfreuliche Rolle. Neue Litteraturformen hat das Judentum der Diaspora ebensowenig geschaffen, wie das palästinensische, wohl aber bewährte Formen des Hellenismus übernommen und in freier Umbildung ausgenutzt. Auch Philos Traktate behalten nur insofern etwas eigentümliches, als sie meist von der Auslegung einer Bibelstelle ausgehen, sonst aber bewegen sie sich in den Geleisen der Popularphilosophie und halten in ihrer Methode die Mitte zwischen der Diatribe und der Homilie, wie wir sie bei Origenes kennen lernen.[3]) Der Abstand aber des hellenistischen Judentums von dem palästinensischen ebenso wie seine Nähe läßt sich am besten bemessen an der Weisheit Salomos. Sie trägt die Spuren der Einwirkung griechischer Philosopheme; sie übernimmt die vier Kardinaltugenden (8, 17), wohl auch die Vorstellung von der Präexistenz der Seele (8, 20); sie schildert die Weisheit mit dreimal sieben Prädikaten, die zum Teil an Plato anklingen (7, 22—27); sie kritisiert den Götzendienst nach Maßgabe der epikureischen Vorgänger (c. 13—15). Aber der Grundton und der religiös-ethische Gehalt entspricht der althebräischen Spruchweisheit. Dieselbe unterscheidet sich scharf durch ihren gnomischen Charakter, ihre Knappheit und Prägnanz, das Gleichmaß der Form von der behaglich sich ausbreitenden Diatribe. Ihre Sprüche sind meist An-

---

[1]) J. Bernays Die Heraklitischen Briefe, 1869.

[2]) Vgl. überhaupt A. Seeberg Der Katechismus der Urchristenheit, 1903.

[3]) P. Wendland Philo und die kynisch-stoische Diatribe, Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie und Religion von P. W. und O. Kern 1895 S. 3—75.

reden, Mahnungen und Warnungen, wie sie der Vater an den Sohn richtet, oder sie stellen einfach die Tatsache fest: so ist's und nicht anders, und führen Typen ein — den Narren oder Gottlosen und den Weisen oder Frommen, — deren Eigenschaften und Handeln in kurzen Sätzen beschrieben werden. Alle Dialektik fehlt. Die Wahrheit wird hingestellt und muß für sich selbst sprechen. Überhaupt, es ist eine andere Geistesluft, die das hellenistische Judentum erfüllt. Wie der Hellenismus pflegt es die Überlieferung, aber es ist die in heiligen Schriften gebuchte Überlieferung der Väter. Das gesteigerte Interesse für die Persönlichkeit, wie es den Hellenismus erfüllt, ist ihm fremd. Zwar regt es sich. Nicht mehr mit der Ausschließlichkeit der althebräischen Religion wird der Fromme als Glied des Volkes gewertet. Aber es ist Ausnahme, daß der Fromme als selbständige Individualität sich seinem Gott zu nahen wagt.

So bleibt auch das hellenistische Judentum fest verankert auf dem Mutterboden der althebräischen Religion. Nebenzweige, wie die Essener und die Therapeuten Ägyptens, die Philo schildert — auch ich halte die letzteren nicht für Christen, — ändern an dieser Tatsache nichts. Wer an den Heiltümern Israels Teil haben will, muß unbedingt der Autorität des Gesetzes sich fügen. Tut er's, so darf er als Proselyt, als Jude zweiter Klasse, an den Synagogengottesdiensten teilnehmen. Auch die jüdische Propaganda in der Diaspora wirbt nicht nur für die Religion, sondern auch für die Nation. Und was das innere Leben angeht, auch die Endhoffnung, wie sie in der Apokalyptik lebt, auch die Zeugnisse persönlicher Frömmigkeit bleiben national bedingt. Haß gegen die Unterdrücker und Sehnsucht nach der Erlösung, ergreifende Zeugnisse des Glaubens und der Ergebung, wie in den Psalmen Salomos oder in dem vierten Esrabuch, und gesteigerter Nationalstolz gehen in ihr neben- und durcheinander. Daher ist die Grundstimmung gereizt und pessimistisch. Der Riß zwischen anspruchsvollem Selbstvertrauen und hingebendem Gottvertrauen bleibt unüberbrückt und unversöhnt. Die zusammenhaltende, neubelebende Kraft fehlt. Die Tra-

dition ist die Herrin. Die alte Prophetie schien verstummt zu sein für immer. Die Führung auf dem Gebiete des religiösen und geistigen Lebens behauptet die Schriftgelehrsamkeit, die den Zaun der Überlieferung um das heilige und unantastbare Gesetz immer höher und dichter aufführt. Die Fermente der Apokalyptik finden ihren Nährboden in dem Kreise des *am haarez*, sie verbreiten sich in den Unterströmungen; daher erklärt sich die merkwürdige Tatsache, daß ebenso wie Philo, dessen Weitherzigkeit dem palästinensischen Schriftgelehrtentum ebenso wider den Mann stand, als die Septuaginta, auch die Überreste der apokalyptischen Litteratur durch das Christentum erhalten sind.

III. Die Ursprungsbedingungen des neutestamentlichen Schrifttums.[1])

Weit verbreitet ist zurzeit die Ansicht, daß die eigentlichen Quellen und formenden Kräfte des Urchristentums im Alten Testamente und im Enthusiasmus liegen, daß ferner Paulus der eigentliche Vater des Christentums sei, also seine dem ursprünglichen Evangelium Jesu fremden, demselben aufgehefteten Theologumena, mögen sie aus dem Judentum oder aus dem Hellenismus stammen, die Erfolge der christlichen Propaganda erklären. Diese Auffassung erinnert an das Verfahren der Mimentruppe, die den Hamlet ohne Hamlet aufführen wollte, weil der Darsteller der Hauptrolle verschwunden war. Gewiß ist die Begründung des Urchristentums nicht ohne das Alte Testament zu begreifen. Die Septuaginta war die Bibel des Urchristentums, sein Erbauungs- und Orien-

---

[1]) Vgl. Heinrici Das Neue Testament und die urchristliche Überlieferung (Theol. Abhandlungen C. Weizsaecker gewidmet 1892 S. 321 bis 352). Die Entstehung des Neuen Testamentes 1899. Zur Geschichte der Anfänge paulinischer Gemeinden, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1877 S. 89 f. A. Harnack Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten 2. Aufl. 1906 Bd. 1.

tierungsbuch. „Nichts behaupten wir ohne Schriftbeleg", heißt es im Kerygma des Petrus.[1]) Gewiß ist der heilige Geist als der Bürge, der Erinnerer und der Offenbarer in den Boten Jesu wirksam, nicht als enthusiastischer Vergewaltiger, sondern als „Führer in alle Wahrheit". Aber im Mittelpunkte steht die Verkündigung des Werkes und der Auferstehung Jesu als der Tatsachen, die Seele, Nerv und Mark geben, die den gegenwärtigen Heilsbesitz sichern und der Hoffnung auf die Vollendung Halt und Kraft verleihen. Von ihnen aus wird das Alte Testament verstanden, durch sie werden alle Kundgebungen des Geistes geregelt. Unter dem Eindruck seines Werkes und seiner Auferstehung wird das Wesen Jesu als des Gottessohns und Herrn begriffen und verkündigt. Und wie das? Im Namen Jesu, das will sagen: unter Vergegenwärtigung und Betätigung seiner ewigen Gegenwart und Kraft kommen seine Boten. Was sie bringen, ist eine Frohbotschaft (*εὐαγγέλιον*), eine Ankündigung von entscheidender Wichtigkeit, wie sie dem Herolde obliegt (*κήρυγμα*), ein Zeugnis von dem was sie, die Zeugen des Wandels Jesu und die Zeugen der Auferstehung erlebt, gesehen, gehört haben (*μαρτυρία, μαρτύριον*). All' dies sind eigentümliche Bezeichnungen, für die gleichfalls das Axiom gilt: nomina consequentia rerum. Ihr Gesamtcharakter aber bewirkt es, daß sie als Lehre (*διδαχή, λόγος διδαχῆς, διδασκαλία*) aufgefaßt werden, die sich zuerst an die Einsicht richtet und durch Unterricht vermittelt wird (Luk. 1, 4). „Der Glaube kommt aus der Predigt" (Röm. 10, 17).

In der ersten Homilie zum Matthäusevangelium gibt Chrysostomus sich Rechenschaft über die Anfänge des Christentums. Er erkennt es, daß das lebendige Wort, das was zunächst „die Augenzeugen und Diener des Wortes" (Luk. 1, 2) verkündet haben, die Großmacht und Grundkraft der urchristlichen Bewegung sei. „Denn nicht gab den Aposteln Gott etwas Geschriebenes, sondern anstatt der Schrift verhieß

---

[1]) *οὐδὲν ἄτερ γραφῆς λέγομεν.* Klemens Alex. Strom. VI 15, 128. Lietzmann Kleine Texte, Apokryphen I 16 Z. 20.

er die Gnade des Geistes zu verleihen; denn jener wird euch an alles erinnern, heißt es" (Joh. 14, 26). Gott spricht nicht durch Buchstaben, wie schon Jeremias (31, 31—33) sagt.[1]) „Die Apostel zogen umher, in ihrer Seele den Geist tragend und einen Schatz und Quell von Lehrsätzen und Gnadengaben und allen Gütern so überall ausströmend, wie zu Büchern und durch die Gnade beseelte Gesetze werdend" (*βιβλία καὶ νόμοι γινόμενοι διὰ τῆς χάριτος ἔμψυχοι* (2c).[2]) Aber wie ist die Verkündigung vor Entstellungen und Auswüchsen zu bewahren? Worte werden mißverstanden, verdreht, falsch angewandt. Auch böser Wille wird hierbei wirksam. Daher machte sich wiederum, wie einst bei den Israeliten, als sie das geschriebene Gesetz empfingen, das Bedürfnis geltend, durch das geschriebene Wort an das gesprochene erinnert zu werden (*ἐδέησε πάλιν τῆς ἀπὸ τῶν γραμμάτων ὑπομνήσεως*).

Diese Verhältnisbestimmung entspricht den Tatsachen. Die neutestamentlichen Schriften sind nicht abgefaßt als Litteratur, die sich an „Niemand den Kundbaren", an den Leser, der sie etwa kaufen könnte, richtet; sie sind Urkunden und Zeugnisse aus jener großen Missionsbewegung, der die christliche Kirche ihren Ursprung verdankt. Was sie geben, ist der gemeinsame Besitz der geschlossenen Gemeinschaft, die sich auf Grund ihres Glaubens und Bekenntnisses gesammelt hat. So tragen sie denn auch durchweg die Spuren ihres Ursprungs an sich. Sie spiegeln ebenso das Leben und die Frömmigkeit der urchristlichen Gemeinden wieder, wie sie dieselben geformt und befruchtet haben.

Was brachten die Missionare, wenn sie von Stadt zu Stadt zogen? Nicht darauf richten sie sich, durch Bußpredigt und durch Verkündung des Weltzusammenbruches die Gemüter

---

[1]) Chrysost. Hom. in Matth. I 2a. Ich erinnere wiederum an Platos Schätzung des lebendigen Wortes, *ὃς μετ' ἐπιστήμης γράφεται ἐν τῇ τοῦ μανθάνοντος ψυχῇ*, des *λόγος ζῶν καὶ ἔμψυχος*, dessen Abbild das geschriebene Wort ist. Phaedrus 276.

[2]) Herder XI 232: „Ein Gesetz wird geschrieben, eine fröhliche Botschaft wird verkündigt."

aufzustacheln; das sind Mittel zum Zweck, ihr Zweck aber ist positiv. Sie wollen das Bekenntnis zu Jesus dem Herrn zur Überzeugung ihrer Hörer machen (1. Kor. 12, 3) und auf dieses Bekenntnis eine Gemeinde gründen. Ihre Arbeit ist nicht auf vorübergehende Erfolge angelegt, sondern auf geordneten Bestand der Gemeinschaft, die sich zum Herrn bekannte und der Zukunft des Herren harrte. Sie wollten nicht aufregen, sondern erbauen. Und warum war die Bußpredigt nicht die Hauptsache? Wer zu ihnen kam, war bußfertig gesinnt; es bedurfte positiver Darbietung von Heilswahrheiten. Darum verkündigen sie den Juden Jesus als den verheißenen Messias, und den Heiden Jesus als den Heiland. Diese Verkündigung konnte aber nur dann Eindruck machen, wenn die Tatsachen, die Jesu göttliche Sendung offenbarten, und die religiösen Bürgschaften für ihre Heilskraft ausführlich und eindringlich dargeboten wurden. Daher beriefen sich die Glaubensboten auf Jesu Werk und auf das Alte Testament als die Urkunde der Verheißung. Wie beides miteinander verbunden wird, veranschaulicht die Missionsrede des Petrus im Hause des Cornelius und die Missionsrede des Paulus in der Synagoge des pisidischen Antiochia (Act. 10, 37—42, 13, 23—25).

Aus den Bedürfnissen der Mission also ergab sich für die Boten Jesu eine doppelte Aufgabe: einmal alles zu sammeln, was als zuverlässige Kunde von Jesu Wandel und Werk im treuen Gedächtnisse seiner Jünger lebte, sodann das alttestamentliche Urevangelium aus der Schrift zu gewinnen, d. h. den Nachweis zu liefern, daß Jesu Erscheinung die Erfüllung des göttlichen Heilsratschlusses sei. Die synoptischen Evangelien zeigen, wie diese Aufgabe gelöst ist. In ihnen ist gebucht, was von Jesus verkündigt worden ist, wie Jesus nach seinem Wirken und Leiden den Heilsdurstigen vor Augen gemalt worden ist (Gal. 3, 1), damit sie zu ihm sich bekennen als dem Führer zum Heil und den Bürgen des Heils. Diese Evangelien wollen daher nicht als Geschichtsbücher beurteilt werden, sondern als Missions- und Erbauungsbücher, damit sich der Hörer „von dem, was er in seinem Unterricht erfuhr, überzeugen könne“ (Luk. 1, 4). „Nichts dient in ihnen

der litterarischen Eitelkeit, sondern alles einem praktischen Zweck."[1]) Auch die Wunder (*τὰ τεράστια* und *τὰ παράδοξα*) sind zum Zweck der Erbauung erzählt.[2])

Was der Missionar durch seine Predigt erreicht hatte, mußte nach seinem Bestande gesichert werden. Eine feste, klare, das innere Leben gestaltende und beherrschende Überzeugung erblüht nicht über Nacht; allmählich wächst sie und schlägt Wurzeln. Dazu bedarf es ständiger Anregung, Belehrung und Erprobung. Und das geordnete Zusammenleben einer Gemeinschaft, in der die Gleichheit aller vor Gott Grundsatz ist und Standes- und Geschlechtsunterschiede nicht in Betracht kommen, ja in der auch die nationalen Gegensätze ausgeglichen werden, deren Ideal die gliedliche Gemeinschaft mit Christus dem Haupte ist (1. Kor. 12, 12 f.), bedarf organisierender Weisheit und Geduld. Wie nun die Aufgabe der Erhaltung der Gemeinden, der Ordnung ihres christlichen Lebens in Angriff genommen worden ist, zeigen die Briefe des Apostel Paulus. Sie geben nicht nur einen Einblick in die verschiedenen Methoden der Mission, sondern sind auch lebensvolle Zeugnisse aus der Organisationsarbeit, und zwar die einzigen; denn die übrigen Briefe setzen diese Arbeit voraus und die Apostelgeschichte berichtet, abgesehen von den fragmentarischen Nachrichten aus den Anfängen der jerusalemischen Gemeinde, allein über Gemeindegründungen, nicht aber über die weitere Entwickelung des Gemeinschaftslebens. So sind denn auch diese Briefe durch bestimmte Anlässe und bestimmte Bedürfnisse der Propaganda hervorgerufen, und sie tragen die Kennzeichen ihres Ursprungs deutlich an sich.

Paulus der Wanderer ist von einem Kreis von Schülern umgeben. Eine Anzahl ihrer Namen führt bei besonderem Anlaß die Apostelgeschichte (20, 4) an: „Es folgte ihm aber — als er Achaja verließ — Sopater, des Pyrrhus Sohn aus

---

[1]) Chrysost. in Matth. 5b: *οὐδὲν πρὸς φιλοτιμίαν ἐποίουν (οἱ εὐαγγελισταί), ἀλλὰ πάντα πρὸς χρείαν.*

[2]) Origenes tom. XVI in Matth. IV, S. 44, Lommatzsch.

Beroea, von Thessalonichern aber Aristarchos und Sekundus und Gajus aus Derbe und Timotheus, Asianer aber waren Tychikus und Trophimus.“ Mit menschenkundigem Blick hat also der Apostel geeignete Helfer, wo er sie auf seinen Missionswegen fand, an sich gefesselt. Und wie den Timotheus, so wird er wohl auch die anderen als „seine Brüder und Diener Gottes am Evangelium“ angesehen haben (1. Thess. 3, 2). Am Schlusse seiner Briefe pflegt er gleichfalls die Begleiter zu nennen, die gerade bei ihm sind; verhältnismäßig zahlreiche sind in den Briefen an die Römer, Kolosser, den Philemon und im zweiten Timotheusbriefe aufgeführt. Diese Schüler stammen sowohl aus heiden- als aus judenchristlichen Kreisen; aus letzteren z. B. Silvanus (Silas) und Johannes Markus. Besondere Berufstitel gibt er ihnen nicht, abgesehen von dem einen Falle, wo Timotheus ermahnt wird, den Beruf des Evangelisten auszuüben.[1]) Aber wenn in deutlichem Abstande von den einheimischen Leitern der Gemeinden, für die in den Briefen einheitliche Bezeichnungen sich noch nicht finden, als diejenigen, die für die Verkündigung und Erbauung arbeiten, die Apostel, Propheten, Lehrer (1. Kor. 12, 28) oder die Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten (1. Petr. 5, 2—4) und Lehrer (Eph. 4, 11) aufgeführt werden, so darf angenommen werden, daß die Kategorien Lehrer und Evangelist eben den Mitarbeitern der leitenden Männer zukommen. Diese hatten die Pflicht, deren Arbeit zu unterstützen und zu ergänzen durch geordnete Unterweisung. Und auch sie waren gleich den Aposteln und Propheten Wanderlehrer. Wie sie Unterstützung boten, muß

[1]) 2. Tim. 4, 5. Vgl. Heinrici, Beiträge I 47. Scholion des Kyrill von Alexandrien zu Matth. 29, 9: *πωλοῦντές εἰσιν προφῆται, ἀπόστολοι, εὐαγγελισταί, δι' ὧν τις μανθάνει τὴν ἀρετὴν ἐργάζεσθαι.* Opus imperfectum in Matth. Hom. XX p. 98 zu Matth. 7, 24. Flumina . . ex parte mala . . philosophi dogmatum diversorum, oratores, grammatici . . de quorum ventre exeunt flumina aquae mortuae; ex parte autem bona: evangelistae, doctores populi caeterique sapientes secundum deum, de quorum ventre exeunt flumina aquae vivae. Petrus Laodic. zu Matth. 21, 5: *ἀπόστολοι καὶ εὐαγγελισταί.*

aus den gegebenen Verhältnissen erschlossen werden. Sie vermittelten die Beziehungen zwischen den Gemeindegründern und den Einzelgemeinden. Sie überbrachten die Weisungen der Gemeindegründer, wie Titus, den Paulus nach Korinth sendet. Sie belebten das Gefühl der Zusammengehörigkeit aller Glieder des Leibes Christi dadurch, daß sie in Wort und Tat den gemeinsamen Wahrheitsbesitz im Sinne ihrer Meister pflegten. Wenn Paulus seine Briefe schreibt, standen sie ihm zur Seite. Daß er in den Zuschriften bisweilen den einen und anderen an seiner Seite nennt, weist auf solche Mitarbeit. Demnach sind die Briefe aus dem Verkehr der Gemeindegründer und der anerkannten Autoritäten mit den Gemeinden, die in gesunder Entwickelung gefestigt werden sollen, hervorgegangen. Paulus sagt gelegentlich, die Sorge für alle Gemeinden liege ihm auf, Tag für Tag werde er angelaufen (2. Kor. 11, 28, vgl. Act. 20, 18—21). Er versetzt uns damit in die aufreibende Arbeit und die innere Anspannung seines Berufslebens. Seine Briefe sind die Zeugnisse für seine Weisheit, seine Treue, seine Hingabe, seine Umsicht. Wenn sie das dem Apostel und den Lesern selbstverständlich Bekannte nicht voraussetzten, sondern ausführten, welche reichen Bilder von der apostolischen Arbeit und ihren Erfolgen würden sie entwerfen!

Und welche Seelennahrung wurde den Gemeinden dargeboten? Paulus vergegenwärtigt sich den Gottesdienst der korinthischen Gemeinde. „Wie also verhält sich's, Brüder? Wenn ihr zusammenkommt, so hat jeder einen Psalm, hat eine Lehre, hat eine Offenbarung, hat eine Glosse, hat eine Deutung — alles gereiche zur Erbauung" (1. Kor. 14, 26). Und von sich sagt er (14, 6): „Nun aber Brüder, wenn ich als Glossenredner zu euch komme, was werde ich euch nützen, wenn ich nicht viel mehr zu euch rede entweder in Offenbarung oder in Erkenntnis oder in Prophetie oder in Lehre?" Es geht aus den weiteren Einschärfungen hervor, daß das Virtuosentum der ekstatischen Glossenredner als unerbaulich für die Gemeinde zurückgedämmt werden soll, daß auch die freie Betätigung der Prophetie, die aus persönlichen Offenbarungen

quillt, unter Kontrole gestellt wird (die *διάκρισις πνευμάτων* ist ihr Begleitcharisma). Dagegen steht im Mittelpunkte die Weisheits- und Erkenntnisrede (12, 8), die doch mit der Lehre (*διδαχή*) gleichzusetzen ist, und die religiöse Dichtung, das Psalmlied.[1]) Das bestätigt der Kolosserbrief (3, 16): „Das Wort Christi wohne reichlich unter euch in aller Weisheit, indem ihr euch belehrt — dies geht auf die rechte Unterweisung, — und ermahnet euch mit Psalmen, Hymnen und geistlichen Liedern (*ᾠδαὶ πνευματικαί*) bei dem Dank, singend Gott in euren Herzen". (Vgl. Eph. 5, 19.) Und in Jakob. 5, 13 heißt's: „Leidet einer unter euch, der bete, ist einer gutes Muts, der singe Psalmen." Von Schriftverlesung und von Vorlesen aus evangelischen Aufzeichnungen ist, abgesehen von 1. Tim. 4, 13 (*ἀνάγνωσις, παράκλησις, διδασκαλία*), nicht die Rede, nicht weil sie ausgeschlossen waren, sondern weil sie nicht zu den freien Betätigungen der zur Erbauung versammelten Gläubigen zählten.[2]) Lehre, Prophetie, fromme Dichtung belebten und bereicherten die objektiven Darbietungen. Und wollen wir uns ein Bild machen von der Prophetie, die zur gemeinsamen Erbauung dient, so gibt uns Paulus selbst in den prophetischen Stücken seiner Briefe eine Handhabe dazu, wenn er den Römern die geheimnisvollen Wege der göttlichen Weltleitung enthüllt (Röm. 11, 25f.), oder wenn er den Korinthern die Wiederkunft des Herrn schildert (1. Kor. 15, 51f.). Vor allem aber wird die Prophetie auf ein entschlossenes, feierliches Bekennen ausgegangen sein und in ihrer Fassung sich mit den Liedern der Gemeinde berührt haben. Dazu kommt das Gebet, in dem der Gläubige sein

---

[1]) Wie bedeutsam dasselbe in den Gottesdiensten hervorgetreten ist, bezeugt auch Plinius in seiner berühmten Relation an Trajan (ep. X 96, 7): Adfirmabant autem (Christiani), hanc fuisse summam vel culpae suae vel erroris, quod essent soliti stato die ante lucem convenire carmenque Christo quasi deo dicere secum invicem.

[2]) Justin Apol. I 61 redet nur von solchen Vorlesungen im Gemeindegottesdienste, weil eben sie den wichtigsten und den am meisten charakteristischen Bestandteil des Gemeindegottesdienstes bildeten. Dies war Ergebnis einer gesunden Entwickelung.

inneres Leben mit dem Urgrund alles Lebens, Gott dem himmlischen Vater, in Verbindung setzt. Auch dies ist nicht besonders als Bestandteil des Gottesdienstes aufgeführt; denn es ist der Lebensnerv und die Grundkraft aller christlicher Betätigung.[1])

Wenn das Bedürfnis nach Seelennahrung in diesen Leistungen seine Befriedigung fand, so dürfen wir erwarten, auch in den Schriften, die als die klassische Litteratur des Urchristentums uns erhalten sind, in ihrer Fassung sowohl wie in ihrem Inhalte, Belege zu finden für Lehre, Prophetie, Lied und Gebet. Denn diese Schriften sind für die Erbauung der Christenschaft abgefaßt, und die Rücksicht auf die Erbauung wurde dann auch einer der schwerwiegendsten Gründe für ihre Kanonisierung.

Und noch eins, und zwar das wichtigste. Wo liegt der Schwerpunkt, der die auseinanderstrebenden, miteinander ringenden Kräfte der gewaltigen Missionsbewegung zusammenhält? Es zeigt sich von Anbeginn die Tendenz auf die Sammlung einer großen übernationalen und übersozialen Gottesgemeinde, die auf dem einen Fundamente gebaut ist, außer dem kein anderes gelegt werden kann (1. Kor. 3, 11). Ihr Ideal ist das Bekenntnis: „Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott und Vater aller, der über allen und durch alle und in allen" (Eph. 4, 6).

Wie denn? Das Ideal der Kirche, wie es der Epheserbrief entwirft — gibt es wirklich von Anbeginn der Mission die Zielpunkte? Widerspricht das nicht allem, was wir von Paulus und seinen Kämpfen um die Selbständigkeit des Heidenchristentums wissen? Gewiß, Gegensätze waren vorhanden. Was bedeutete es für einen Judenchristen, die Gläubigen aus den Heiden als gleichberechtigte Brüder in Christus anzuerkennen. Jakobus dem Gerechten wurden schwere Opfer zugemutet, als er sich entschloß, dem Heidenapostel Paulus die Rechte zur Gemeinschaft zu bieten (Gal. 2, 9). Aber die Tatsache liegt vor Augen, daß Paulus gleich den anderen

[1]) Phil. 4, 6. Eph. 5, 20. Kol. 4, 2. 1. Thess. 5, 17. 1. Tim. 2, 1.

Autoritäten des Urchristentums von Anbeginn sich als Träger der allen gemeinsamen Glaubensüberlieferung bekennt, und zwar tut er dies wie etwas selbstverständliches. Als Apostel pflanzt er die Überlieferung fort, die er empfangen hat, nicht aber will er deren Urheber sein. Als eine Gottesgemeinde faßt er Juden- und Heidenchristen zusammen: „Haltet euch unanstößig für Juden und Griechen und für die Gemeinde Gottes". (1. Kor. 10, 32.) „Ich danke Gott, daß ihr von Herzen gehorsam wurdet dem Lehrtypus, dem ihr übergeben worden seid", so schreibt er den Römern (6, 17), die er nicht bekehrt hat. Das Passiv: „Ihr seid ihm übergeben worden", ist wohl zu beachten. Als gemeinsames objektives Gut wird die allen gemeinsame Lehre, die ihren Typus, ihre gültige und anerkannte Prägung erhalten hat, von ihm eingeschätzt. Wie Schützlinge sind die Christen der Hut dieser Lehre übergeben worden.[1]) Und daß er sich der Glaubenseinheit mit den Uraposteln bewußt ist, geht aus seinem Worte an Petrus hervor: „Wir sind von Natur Juden und nicht von den Heiden herstammende Sünder. Weil wir aber wissen, daß der Mensch nicht gerechtfertigt wird aus Gesetzeswerken, sondern nur durch den Glauben an Christus Jesus, so sind auch wir an Christus Jesus gläubig geworden." (Gal. 2, 16.) Demgemäß bekennt er: „Aber sei's ich oder seien's jene (die Urapostel), also verkündigen wir und also seid ihr gläubig geworden." Darum mahnt er als Träger des gemeinsamen Heilsbesitzes die Thessalonicher, „festzuhalten an den Überlieferungen, in denen ihr unterwiesen worden seid, sei's mündlich, sei's durch unseren Brief" (2. Thess. 2, 15, vgl. 3, 6). Die Korinther lobt er wegen ihres treuen Bewahrens der Überlieferungen, die er ihnen übermittelt hat (1. Kor. 11, 2), und erinnert sie an die Stetigkeit seiner Lehrarbeit (2. Kor. 1, 12f.). Ja er stellt die objektive Heilspredigt ausdrücklich nicht nur über alle persönlichen Gegensätze, sondern schätzt ihren Wert sogar unter Zurück-

---

[1]) Dem *τύπος διδαχῆς* entspricht in den Pastoralbriefen *παραϰαταθήϰη* (1. Tim. 6, 20. 2. Tim. 1, 14), *ὑποτύπωσις ὑγιαινόντων λόγων* (2. Tim. 1, 13).

stellung des Urteils über die persönlichen Motive der Lehrer (Phil. 1, 15—18). Was er überlieferte, bezieht sich sowohl auf Lebensführung wie auch auf die Begründung des Glaubens. Christus den gekreuzigten verkündet er schlicht und ohne rhetorischen Schmuck (1. Kor. 2, 1f. 3, 1), die Gebote des Herrn gibt er als Richtschnur (7, 6. 10. 25). Er überliefert die Einsetzungsworte des heiligen Abendmahles (11, 23f.); ihre liturgische Fassung stammt also schwerlich von ihm. Er überliefert die Tatsachen der Leidensgeschichte, die zum Evangelium gehören, in geschichtlicher Folge — gestorben, begraben, auferstanden am dritten Tage — und mit Schriftbeleg (15, 1—3). Die gleiche Wertung des überlieferten Heilsgutes bestätigen die katholischen Briefe (Jud. 3. 2. Petr. 3, 2), der Hebräerbrief (2, 3. 4) und die Art, wie der erste Johannesbrief (1, 1—3) sein Zeugnis einführt.

Diese Wertung der Überlieferung als die gemeinsame Grundlage der Überzeugungsbildung erinnert an die Schätzung des Mythos als nationales Gemeingut bei den Hellenen und der „Überlieferungen der Väter" (Gal. 1, 14) als Lebensnorm bei den Juden. Aber es handelt sich hier um eine neue Überlieferung, die aus der unmittelbaren Gegenwart stammt, um die Überlieferung der Gottesoffenbarung in Christus. Aus Jesu Werk und aus den Erlebnissen und Erfahrungen seiner Apostel ist sie herausgewachsen. Sie wird verkündet und gelehrt in hellem, siegesgewissem Selbstgefühl des Wahrheitsbesitzes. Mutige Siegesgewißheit ist dementsprechend die Grundstimmung der neutestamentlichen Schriften, in denen die Gesinnung des Urchristentums sich auswirkt. Keine Sentimentalität, keine Romantik mit gebrochenen Empfindungen, kein Pessimismus, wie im Hellenismus und im Judentum, drängt sich vor, auch in der Apokalypse nicht. „In der Welt habt ihr Angst. Seid getrost, ich habe die Welt besiegt" (Joh. 16, 32), dies Herrenwort findet seinen Widerhall in dem ὑπερνικῶμεν, „wir überwinden weit" (Röm. 8, 37), in der stolzen Frage: „Wer vermag mich loszureißen von der Liebe, die mir Christus erweist" (Röm. 8, 35). „Das alte ist vergangen. Siehe, es ist alles neu geworden" (2. Kor. 5, 17).

Die Tatsachen aber, aus denen solche jubelnde Wahrheitsgewißheit erblüht, vergegenwärtigt der Apostel in der Rechenschaft über die Erfolge der Mission (Röm. 10, 12—18). „In das ganze Land ist ihre Stimme gedrungen und ihre Worte bis zu den Enden der Welt."

Jedoch es wäre einseitig, bei dieser Überlieferung einer neuen Heilslehre allein den objektiven Charakter zu betonen. Wie sie vielmehr zu verstehen ist, zeigt am einleuchtendsten Paulus eben im Zusammenhange mit der Vergegenwärtigung der erstaunlichen Erfolge der Missionsarbeit (Röm. 10, 8—10). Diese Überlieferung richtet sich an die Persönlichkeit, ganz im Sinne Jesu, der nicht Volksreden hält, sondern die Seele sucht; sie erdrückt nicht das persönliche Glaubensleben, sondern weckt und nährt es; sie bietet eine Lebenswahrheit dar, die Überzeugung und Bekenntnis wird. „Nahe ist dein Wort in deinem Munde und in deinem Herzen, nämlich das Glaubenswort, das wir verkündigen." „Denn mit dem Herzen wird geglaubt zur Gerechtigkeit, mit dem Munde aber wird bekannt zum Heil." Die neue Wertung der Persönlichkeit, durch welche das Evangelium Menschheitsreligion geworden ist, durchdringt und durchleuchtet diese Überlieferung, die als Heilsverkündigung an jeden sich richtet.

Das Evangelium ist eine Macht, welche die Herzen bezwingt, es ist die neue Gottesoffenbarung — was kein Auge gesehen hat und kein Ohr gehöret hat, was Gott bereitet hat denen, die ihn lieben (1. Kor. 2, 9) —; unter dem Hochgefühl dieses Eindruckes und dieser Erfahrung sagt Chrysostomus (in Matth. 9 c.): „Das Irdische lassen sie, und von den himmlischen Dingen reden die Evangelisten, indem sie uns eine andersartige Lebensweise und ein anderes Lebenslos (ἑτέραν ζωὴν καὶ βίον ἄλλον) einführen. Und Reichtum und Armut und Freiheit und Knechtschaft und Leben und Tod und Welt und Wandel (πολιτεία), alles ist anders geworden" (πάντα ἐξηλλαγμένα). Dieser Eindruck ist nicht eingetragen und nicht aufgebauscht. Es kennzeichnet die Gesamthaltung der neutestamentlichen Schriften, daß in ihnen durchaus das Positive überwiegt: sie geben Rechenschaft über den neuen

Wahrheitsbesitz. Jene landläufige und langatmige Polemik gegen das Heidentum, welche ein feststehendes Thema in der spätjüdischen Litteratur bildet, tritt zurück, und wo sie geübt wird, wie im Römerbrief, nimmt sie den Charakter der Bußpredigt an. Sonst dient die Polemik, die sich stets in knapper Form hält, fast allein den Grenzbestimmungen gegen religiöse und sittliche Irrungen. Jesus richtet sie gegen die Religionsfehler des Judentums, die Apostel gegen Irrungen innerhalb der Gemeinden und gegen Eindringlinge, welche die religiöse Klarheit und die christliche Zucht gefährdeten. Auch apologetische Zwecke beherrschen nicht die Gesamthaltung. Wo Paulus sich verteidigen muß — in den Evangelien und sonst finde ich Apologetisches nirgends als Richtung gebendes Moment — geben besondere Anlässe den Anstoß. Ganz anders ist die Haltung der Folgezeit, wo das Christentum den Kampf mit der antiken Kultur zu bestehen hat.

Neue Aufgaben und neue Verhältnisse schaffen neue Formen. Bewährt sich dieser Satz an den litterarischen Formen der im Neuen Testamente vereinten Schriften? Wäre das Christentum ein synkretistisches Erzeugnis des Hellenismus und des Spätjudentums, so müßten wir erwarten, daß seine älteste Litteratur gegebene litterarische Typen übernommen und nachgeahmt hätte. Aber das ist nicht der Fall.

IV. Die litterarischen Formen der neutestamentlichen Schriften.

1. Die synoptischen Evangelien. Wie fremdartig der Name Evangelium den Hellenen anmutete, bezeugt Justin, der durch die sachgemäße Umschreibung „Denkwürdigkeiten der Apostel“ den Sinn verdeutlichte.[1]) Damit wird die Er-

[1]) Apolog. I 66: *οἱ γὰρ ἀπόστολοι ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ' αὐτῶν ἀπομνημονεύμασιν, ἃ καλεῖται εὐαγγέλια.*

innerung an Memoiren und Apophtegmensammlungen wachgerufen, etwa an die Denkwürdigkeiten des Sokrates, die Xenophon gesammelt hat, an die Philosophenbiographien des Diogenes Laertius, die oft nichts anderes als eine Zusammenstoppelung von bedeutsamen Worten und Taten der Helden sind, wie sie aus den zugänglichen Quellen herangeholt wurden. Ähnlich ist mit des Musonius und des Epiktet Vorträgen verfahren. Wir besitzen diese, insoweit sie erhalten sind, entweder in getreuen Nachschriften oder in gedächtnismäßiger Wiedergabe (S. 10). Sind nun diese Analogien geeignet, Ursprung und Charakter der Evangelien zu verdeutlichen? Übersehen wir die Stoffmassen in ihrer verschiedenen Beschaffenheit, so machen sie in der Tat den Eindruck von Sammelgut. Der Sammler kann dabei methodisch oder unmethodisch verfahren. Das erste tut Lukas, der „der Reihe nach" berichten will, nachdem er allem von Anbeginn genau nachgegangen ist. Dabei sind ihm die Augenzeugen und die evangelischen Wanderlehrer — so darf man wohl „Diener des Wortes" deuten — die Quelle, nicht aber geschriebene Evangelien.[1]) Das zweite darf man von den exegetischen Bemühungen des Papias vermuten, der auch der „lebendigen und stetigen Stimme" der mündlichen Überlieferung nachspürt, aber mehr wie ein gelegentlicher Sammler.[2])

Die synoptischen Evangelien als Sammelgut zu beurteilen, zwingt nicht nur die verschiedene Behandlung des gemeinsamen Überlieferungsstoffs, sondern auch die Zusammenordnung

---

[1]) Luk. 1, 1—4. *καθὼς παρέδοσαν ἡμῖν* sagt er, nicht *αὐτοῖς*. Er stellt sich also in eine Reihe mit den Verfassern schriftlicher Evangelien, von denen er als die allen gemeinsame Quelle die Überlieferung der *ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται τοῦ λόγου* unterscheidet.

[2]) Eusebius Hist. eccl. III 39. Als seine Quellen nennt er die *διηγήσεις τῶν τοῦ κυρίου λόγων* und die *παραδόσεις τῶν πρεσβυτέρων*. Auch die in Oxyrhynchos gefundenen Papyrusblätter mit Herrensprüchen geben ein Beispiel äußerlich aneinandergereihter Logien. Sie beweisen zugleich durch ihre eigenartige Fassung von Herrensprüchen, für die in den Evangelien sich Parallelen finden, daß sie nicht aus einer autoritativ festgelegten, sondern aus einer noch im Fluß befindlichen Überlieferung übernommen sind.

der Stoffe in den einzelnen Evangelien. Gemeinsam ist ihnen die Tendenz auf Gruppierung des Verwandten; Gruppen von Reden, Einzelsprüchen, Tatsachen werden aneinandergereiht. Bei Matthäus und Markus tritt diese Tendenz deutlicher hervor wie bei Lukas, der eine den Ereignissen folgende Erzählung verheißt. Aber wie auch bei diesem der Stoff die Form zerbricht, die er ihm geben wollte, zeigt die große Einschaltung (9, 52—18, 14), deren Rahmen dem Inhalte nicht entspricht. Was hier aggregatmäßig nacheinander berichtet wird, fügt sich nicht in das Bild einer Wanderung von Galiläa nach Jerusalem, die Tischgespräche, die Sabbaterlebnisse, die Lehrunterredungen, die Strafpredigten, die kunstvoll ausgeführten Gleichnisse. Ein geschlossenes Bild aber von der Wirksamkeit Jesu gibt keines der Evangelien. Weder über die Zeitfolge noch über die lokale Ausdehnung orientieren sie. Nur gelegentlich und vereinzelt sind bestimmte Zeitabstände oder bestimmte Orte angegeben. Nur wenige Tage sind es, die bei Markus und bei Matthäus nach ihrer Arbeitsausfüllung unterschieden werden können, und noch unbestimmter sind die Konturen bei Lukas. Einzelne Ereignisse werden anschaulich erzählt, andere farblos. Wie verschieden sind die Wunder behandelt. Bisweilen werden sie berichtet als nackte Tatsachen ohne besondere Motivierung, bisweilen schließen sie mit einer feierlichen, liturgischen Formel, die den Eindruck wiedergibt, bisweilen folgt der Tat das Verbot, von ihr zu reden, bisweilen wird gerade auf die Verbreitung der Tatsache Gewicht gelegt. Und dies nebeneinander, in buntem Wechsel, ohne daß über die Motive so verschiedener Weisungen ein Aufschluß gegeben wird, alles in einem und demselben Evangelium. Dazu kommt die verschiedene Einordnung der Worte Jesu, die Wiederholung des gleichen Spruches in abweichendem Zusammenhange, Unstimmigkeiten wie Matth. 24, 20, wenn das μηδὲ σαββάτῳ keine Glosse ist, oder Matth. 10, 5 im Verhältnis zu 28, 19 f., überhaupt die Dubletten von Berichten, der Wechsel von allgemeinen Angaben wie: „und, da, in jenen Tagen, und siehe, und sofort, und es geschah", und von bestimmten Festlegungen,

der Wechsel von unbestimmten Angaben über Wanderungen und von genauen Ortsbestimmungen. Dies sind einige der markantesten Züge, die allen gemeinsam sind. Sie aus der jetzt herrschenden „Zweiquellentheorie“ zu erklären, ist nur dann möglich, wenn für diese Quellen mehr die Ausnahmen und Abweichungen als das gemeinsame Überlieferungsgut maßgebend wären. Die Ausnahme muß zur Regel erhoben werden.[1]) Die Tatsache ist unumstößlich, daß der eigentliche Körper der synoptischen Überlieferung, die Nachrichten aus der galiläischen Wirksamkeit Jesu, durch die Ungleichmäßigkeit der Stoffbehandlung sich bei allen drei Evangelisten kennzeichnen.

Davon sticht allerdings das Leidensevangelium ab. In ihm herrscht, was Anordnung und Erzählungsweise angeht, eine weitgehende Übereinstimmung, an der auch das Johannesevangelium teil hat. Ist diese daraus zu erklären, daß alle Berichterstatter aus derselben Quelle geschöpft haben? Die Unmöglichkeit, die mannigfachen Abweichungen in Einzelheiten und in Farbe der Darstellung aus litterarischen Motiven zu erklären, wenn man die Gründe nicht einer als richtig vorausgesetzten Gesamtanschauung entlockt, spricht entscheidend dagegen. Die Übereinstimmung in der Folge der Begebenheiten und in der Fassung des Gesamtbildes ergibt sich vielmehr aus dem unvergeßlichen Eindruck der Ereignisse dieser Leidenswoche. Jeder Jünger, der mit Jesus in Jerusalem war, durfte hier als zuverlässiger Zeuge gelten. Wenn irgend ein Teil der evangelischen Geschichte dies Gepräge unerfindbarer Erinnerungen besitzt, so ist es dieser. Einen Beleg aber für die Kraft und Anschaulichkeit dieser Erzählung gibt die Kunst. Unerschöpflichen Stoff für die Darstellung des er-

---

[1]) Jülicher, Neue Linien in der Kritik der evangelischen Überlieferung (1906), der die Zweiquellentheorie billigt, für die neuerdings J. Wellhausen und A. Harnack gleichfalls eingetreten sind, zeigt trotz seiner Zustimmung, wie problematisch ihre Ansätze sind. Mit Freude übrigens habe ich begrüßt, daß auch er für die Quellenkritik als notwendige Ergänzung die begriffsgeschichtliche Bearbeitung des Evangelienstoffes fordert (S. 75).

greifendsten und erhebendsten was das Menschenlos bringt schöpft sie aus diesen Berichten.

So ist denn in den Nachrichten aus der galiläischen Wirksamkeit Jesu die Ungleichmäßigkeit der Fassung in den lose aneinandergereihten Stoffgruppen ebenso ein Beweis für die Art, wie diese Überlieferung zustande gekommen ist, als die verhältnismäßig große Übereinstimmung und die Gleichmäßigkeit der Anordnung des Leidensevangeliums, die aus der besonderen Bedeutung des irdischen Ausgangs von Jesu Wirken sich versteht. Und das Nebeneinander jener überwiegend ungleichmäßigen und dieser mehr gleichmäßigen Berichterstattung — wie erklärt sich dies von der Zweiquellentheorie aus? Die Ungleichmäßigkeit dort fordert die Annahme, daß diese Überlieferung aus vielen und verschiedenen Quellen gesammelt ist, die Gleichmäßigkeit hier, daß die Folge der Leidenstage und ihre Ausfüllung, wie sie in eine kurze, leicht übersehbare Zeit fallen, jedem der Zeugen fest sich einprägten. Nein, die synoptischen Evangelien schöpfen ihr Überlieferungsgut nicht aus zwei Quellen, sondern sie buchen, jedes in seiner Weise, das von den Augenzeugen berichtete und von den Wanderlehrern verkündigte Evangelium, das Gemeinbesitz der Gläubigen ist (vgl. S. 43).

Dieses Sammelgut unterscheidet sich durch seine Eigenart von allen anderen Buchungen bedeutender Erinnerungen. Für die Schätzung seiner Eigenart gibt der Name Evangelium die Richtlinie, dessen Sinn und Gewicht sich aus den Ursprungsbedingungen dieses Schrifttums ergibt. Was hier aufgezeichnet ist, wird zuerst gepredigt und gelehrt (Luk. 1, 4). Dies führt auf ein weiteres Moment. Die Aufgabe der Mission forderte zu ihrer erfolgreichen Durchsetzung unbedingt die Herausarbeitung eines einheitlichen Typus der evangelischen Erzählung. Ferner, was Jesus gelehrt und vollbracht hatte war Inhalt des Unterrichts derer, die für den Glauben gewonnen waren; und in den Gottesdiensten gründete sich die Erbauung auf Schriftverlesung aus dem Alten Testamente und, wo keine Wanderlehrer gegenwärtig waren, auf Vorlesen von evangelischen Nachrichten, wie sie etwa Paulus auf seinen

Pergamentblättern (2. Tim. 4, 13) mit sich geführt hat, auf denen Herrenworte, wie die bei der Einsetzung des Abendmahls gesprochenen (1. Kor. 11, 23 f.), und sonstige Anführungen, wie die Aufzählung der Erscheinungen des Auferstandenen (1. Kor. 15, 4f.), aufgezeichnet gewesen sein mögen (S. 33). All dies ergibt sich aus der Vergegenwärtigung der Lebensbedingungen des Urchristentums, und hierdurch ist Form und Inhalt des Evangeliums von Anbeginn bedingt. Nicht das geschichtlich interessante, nur das, was der Erbauung dient, wird in ihnen gesammelt, das, was den Tatbeweis liefert für die göttliche Sendung Jesu des Messias, des Sohnes Gottes, des Herrn.[1]) Als die vollendetste Form der Berichterstattung aber hat diejenige gegolten, welche am einleuchtendsten durch ihre Fassung „den Selbstbeweis ihrer Zuverlässigkeit" in sich trug, das will sagen, die markanten Züge sachlicher, ehrlicher, schlichter, allem Sensationellen fremder Mitteilung. Entspricht der Charakter der Evangelien diesen Gesichtspunkten, so liegt in ihnen ein eigenartiges Schrifttum vor, ein anderes als in den Denkwürdigkeiten des Sokrates oder der Lebensbeschreibung des Apollonius von Tyana oder den Philosophenbiographien des Diogenes Laertius, aber auch ein anderes als in den Geschichtserzählungen des Alten Testamentes und in den Sammelbüchern der alttestamentlichen Prophetien. Und das ist in der Tat der Fall.

Inhalt und Charakter der Evangelien ist in dem Bescheid Jesu an die Johannesjünger umschrieben: „Gehet hin und meldet dem Johannes, was ihr höret und sehet: die Blinden sehen und die Lahmen wandeln, die Aussätzigen werden rein und die Tauben hören, die Toten werden erweckt und den Armen wird die Frohbotschaft verkündigt; und selig ist, wer sich nicht an mir ärgert" (Matth. 11, 4—6. Jes. 35, 5. 6. 61, 1). Die Missionsreden der Apostelgeschichte fassen in derselben Weise den Inhalt der Frohbotschaft zusammen, — durchweg wird der geschichtliche Zusammenhang des Wirkens Jesu mit dem Auftreten Johannes des Täufers betont und dasselbe als

[1]) Mark. 1, 1. Joh. 20, 31. Nomen rerum est mensura.

prophetisches Lehren und als Wohltun durch wunderbare Gottestaten beschrieben. Mit der Taufe Jesu hebt der Bericht an, mit der Auferstehung und der Erhöhung zur Rechten Gottes schließt er ab. Der geschichtliche Verlauf aber hat zum Hintergrunde die Verheißungen der alttestamentlichen Gottesoffenbarung.[1]) Lehre und Werk und das Auferstehungswunder sind gleicherweise Offenbarungen einer und derselben göttlichen Kraft des Gottgesandten. Seine Person gibt dem einzelnen Sinn und Wert, wie dies das Wort an die Maria veranschaulicht: „Wo diese Frohbotschaft in aller Welt verkündigt wird, wird auch erzählt werden was sie getan hat, zu ihrem Gedächtnis“ (Matth. 26, 13). Alles ist bezogen auf das Heil, das in dem Werk und der Person Jesu beschlossen ist.

Die Haltung der Berichterstattung entspricht der Weihe des Inhaltes. In den apokryphischen Evangelien sind die Tore geöffnet für das Einströmen sensationeller und abenteuerlicher Züge, wie sie dem Zeitgeschmack entsprachen. In dieser Litteratur wuchern die Mythologumena und die Phantastik des Heidentums auf christlichem Boden auf. Ich sehe ab von den geschmacklosen Anekdoten des Thomasevangeliums, der Mythologie der Höllenfahrt im Nikodemusevangelium und ähnlichen Dichtungen. Auch das ernst genommene Hebräerevangelium hat derartige mythologische Züge, so die wunderbare Entrückung Jesu durch „seine Mutter, den heiligen Geist“, die ihn an einem Haar davonführte, oder das Aufflammen des Jordans bei der Taufe Jesu. Auch freut es sich an drastischen Zügen, die den Synoptikern fremd bleiben: Der reiche Jüngling kratzt sich hinter dem Ohre in seiner Verlegenheit. Im Petrusevangelium wird der Auferstandene von zwei Gewaltigen, deren Haupt bis an den Himmel reicht, aus dem Grabe entführt; vom Himmel ertönt eine Stimme: du hast den Schlafenden verkündigt, und vom Kreuze ertönt die Antwort: so ist's. Derartiges bieten die Synoptiker nicht. Auch in den Stücken von legendarem Charakter, wie in den Kindheitsberichten des Matthäus und

[1]) Act. 1, 22. 2, 22—26. 10, 37—40. 13, 23—31.

Lukas, den Ausmalungen der Erscheinungen des Auferstandenen, bleibt das Abenteuerliche fern. Sie sind zart und sachlich gehalten, je nach dem Gegenstande. Die Wunderberichte haben nichts zu tun mit dem Prodigienwesen und seinen Praktiken. Die geschichtliche Bedingtheit ihrer Darstellung ist anzuerkennen. Am deutlichsten tritt sie heraus in dem Bericht über die Heilung der Besessenen von Gerasa. Aber alles exorzistische Beiwerk, mit dem ähnliche Berichte bei Josephus, Tacitus und Philostratus in dessen Biographie des Apollonius aufgeschmückt sind, fehlt.[1]) Überhaupt, Knappheit, Sachlichkeit, Schlichtheit der Darstellung herrscht vor, und vor allem eine Offenheit und Ehrlichkeit in der Charakteristik, die nichts beschönigt. Die Apokryphen machen Jesus und seine Jünger zu Thaumaturgen. Die Evangelien unterschlagen nicht das Temperamentvolle in Jesu Wirken; sie machen kein Hehl aus der Befangenheit und der Unsicherheit der Jünger. „Es verdient Bewunderung, wie die Evangelisten auch was tadelnswert erscheint wahrheitsliebend berichten und weder den Judas oder die Juden wie Feinde durchhecheln, noch den Jünger, weil er Jünger ist, preisen, sondern unparteiisch (ἀπαθῶς) erzählen sie alles und nehmen allein auf die Wahrheit Bedacht, und allerwege werden sie der Sache gerecht."[2])

Auch die Lehrüberlieferung hat durchweg die gleichen Charakterzüge. Daß ihre Grundform feststand, beweist der durchgängig sie beherrschende Parallelismus der Glieder. Durchweg eignet ihr ferner der gleiche Ton unerfindbarer Volkstümlichkeit, durchweg leuchtet eine geschlossene Grundanschauung durch, die in der reichen und bunten Mannigfaltigkeit der einzelnen Aussprüche, in Gnomen, Apophthegmen, Gleichnissen, Prophetien, in den Einzelsprüchen und den Reden sich nie verliert und zersetzt. Hieronymus (zu Matth. 21, 42) sagt mit Recht: Variis parabolis diversisque sermonibus res eaedem contexuntur.

---

[1]) G. Naumann Die Wertschätzung des Wunders im Neuen Testament 1903. von Reitzenstein Hellenistische Wundererzählungen (1905) hätte diesen Abstand betonen können.

[2]) Euthymius Zigabenus zu Matth. 26, 67 (Matthaei 1077).

Also, die Form der Berichterstattung hält sich überwiegend im Gleichmaß; inhaltlich herrscht eine weitgehende sachliche Übereinstimmung vor. Im einzelnen verschlingen sich wörtliches Zusammenklingen und vielerlei Abweichungen, die unmotiviert erscheinen, wenn eine litterarische Abhängigkeit der Synoptiker angenommen wird, in buntem Wechsel. Andererseits hat jeder der Evangelisten, auch Markus, wertvolles Eigengut. Daraus folgt, daß die Synoptiker aus einer und derselben Überlieferung geschöpft haben, als sie ihre Evangelien schrieben, daß aber diese Überlieferung sich noch im Flusse befand. Sie ist zunächst gepflegt worden im Kreise der „Augenzeugen und Diener des Wortes", inwieweit schon schriftlich festgelegt oder mündlich weiter gegeben, bleibt eine Frage, die nach Beschaffenheit des Überlieferungstoffes abschließend nicht mehr beantwortet werden kann. Als das Bedürfnis, sie durch schriftliche Aufzeichnung nach ihrem gesamten Umfange zu sichern, unabweisbar wurde, entstanden die synoptischen Evangelien. Ihr gegenseitiges Verhältnis hat Herder (XI 23) richtig erkannt: „Keiner wollte den anderen überbauen und übermeistern, sondern stellte seine Erzählung für sich hin."[1])

Wenn nun auch die Evangelisten gegebene Stoffe verarbeitet haben, so tun sie dies nicht als Zusammenstoppler,

---

[1]) Ähnlich beurteilt das Verhältnis Schleiermacher, vgl. dessen Hermeneutik und Kritik S. 377f., 383f. Außerdem möchte ich auch hinweisen auf die an feinen Beobachtungen reichen Untersuchungen von Heinrich Ewald über die Synoptiker, die unvergessen bleiben sollten. H. Holtzmann in seiner lichtvollen Einleitung zu den synoptischen Evangelien (Handkommentar 3. Aufl.) verschließt sich, obwohl er einer der ersten und gründlichsten Vertreter der Zweiquellentheorie ist, auch diesen Tatsachen nicht. Vgl. seine zusammenfassende Darstellung des jetzigen Standes der Evangelienfrage in dem Archiv für Religionswissenschaft 1907 I. II Heft: „Die Markuskontroverse in ihrer heutigen Gestalt." Er führt dort sieben Punkte an, welche die Zweiquellentheorie zur Evidenz erheben; die Parallelen zu Mark. 3, 21. 6, 3. 5. 6. 8, 12. 10, 18. 13, 32. 15, 34 beweisen die litterarische Abhängigkeit der beiden „Seitenreferenten". Ich gedenke mich darüber anderen Orts zu äußern, wobei ich zugleich die Gegenprobe liefern will. Vgl. auch S. 36 Anm. 2.

etwa gleich dem Diogenes Laertius, sondern als schriftstellerische Individualitäten. Pietätvoll behandeln sie den Stoff. Aber die Treue und Sorgfalt der Wiedergabe der als zuverlässig ermittelten Nachrichten unterbindet nicht die Eigenart. Der Abstand der einheitlichen Farbe der Darstellung eines jeden der Evangelien von der Buntscheckigkeit der Evangelienharmonie beweist dies. In der Wortwahl und in den Beigaben des Ausdruckes, in denen sich unbewußt die Eigenart und die Gewohnheit kund gibt, in den Übergangsformeln und den Partikeln hat jeder seine besondere Weise trotz des übereinstimmenden Typus der Stilisierung. Ebenso zeigt ein Vergleich von Matthäus und Lukas, daß sie bei ihrem Eigengut in der Stoffwahl ihre eigenen Wege gehen, welche den persönlichen Anteil an den Ereignissen und das besondere Interesse für bestimmte Seiten der Lehre Jesu bemerkbar machen.

Die Art, wie Jesu Eintritt in die öffentliche Wirksamkeit geschildert wird, veranschaulicht das gegenseitige Verhältnis. Markus vergegenwärtigt nach prägnanter Zusammenfassung der Verkündigung Jesu (1, 15) den Herrn in der aufreibenden Unruhe des ersten Arbeitstages. Matthäus schließt an eine allgemeine Orientierung über Jesu Wirken (4, 23—25) die Bergpredigt (c. 5—7) und bringt dann eine Zusammenstellung von bedeutsamen Tatsachen (c. 8. 9). Lukas schildert Jesus an der Schwelle des Wirkens als Lehrer und Verkünder seiner Messianität in der Synagoge von Kapernaum (4, 16 bis 30). Zusammen stimmt dieser dreifache Anfang in der sicheren Herausarbeitung der Berufsklarheit Jesu. Jeder Evangelist aber tut's auf seine Weise. Nicht ohne Grund hat die Kunst, um sie darzustellen, Charakterköpfe geschaffen.

Markus berichtet in kurzen Perikopen, anschaulich, knapp, bisweilen impressionistisch. Manchen Namen nennt er, den die anderen übergehen, Jairus, Bartimäus, Simon von Kyrene, den Vater des Alexander und Rufus. Das temperamentvolle εὐθέως, εὐθύς, das er zur Einführung eines neuen Stückes in der ersten Hälfte seiner Schrift auffallend häufig benutzt,

ist das Wort energischen Vorwärtsdrängens. Öfter gibt er auch aus treuem Gedächtnis aramäische Wendungen Jesu, die er dann übersetzt. „Kein Evangelist hat so wenig schriftstellerisches, soviel lebendigen Laut eines Erzählenden" (Herder). Nie wird er geschmacklos drastisch, im Gegenteil, mehr wie die anderen liebt er einen feierlichen, liturgisch stilisierten Schluß, der den Eindruck zusammenfassend schildert. „Alle erstaunten und priesen Gott und sprachen: so etwas sahen wir niemals" (2, 12). „Und über die Maßen erstaunten sie und sprachen: wohl hat er alles ausgeführt, sowohl den Tauben gibt er das Gehör, als auch den Stummen die Rede" (7, 37). Gern stellt er ein Kraftwort oder einen Weckruf an den Schluß. So z. B.: „Habt Salz bei euch und haltet Friede untereinander" (9, 50). „Also ist des Menschen Sohn Herr auch des Sabbats" (2, 28). „Was ich euch sage, sage ich allen: wachet!" (13, 37). Und wie er gruppiert, zeigt das Verhältnis des ersten und zweiten Hauptstückes der Erzählung. Das erste schildert den geschlossenen Verlauf und die Ausfüllung eines Tages (1, 21—39), das zweite reiht lose fünf Geschichten von grundsätzlicher Bedeutung aneinander (2, 1—3, 6). Alles ist aber so aneindergereiht und gefaßt, daß das Evangelium sich so recht zum Vorlesungsbuch für die Erbauung eignet.

Markus führt sofort in die Wirksamkeit Jesu ein. Matthäus und Lukas schicken Nachrichten über Geburt und Kindheit Jesu voraus, die mit dem Körper des Evangeliums nicht in innere Beziehung gesetzt sind. Die Verschiedenheit ihrer Berichte kennzeichnet den Abstand ihres Schrifttums. Matthäus schildert den wunderbaren Ursprung des Davidsohnes, des messianischen Königs, Lukas den Heiland, wie er in Knechtsgestalt in die Welt kommt und unter das Gesetz getan wird. Ebenso verschieden ist die Darstellungsweise. Matthäus erzählt nüchtern, wie geschäftsmäßig, und beschließt jede Geschichte mit einem Schriftwort: „Dies ist geschehen, auf daß erfüllet würde die Schrift." Das Prophetenwort gibt das Siegel. Lukas erzählt wie ein Dichter und Maler. Die Höhepunkte bilden ihm die Hymnen der Frommen, die das Gotteskind begrüßen. Dort wird im Sinne des exakten Zöllners berichtet,

hier redet der „sanftmütige Jünger, der kundig der Heilkraft.“[1])

Das Streben nach übersichtlicher Ordnung tritt bei Matthäus verschiedentlich hervor. In der Bergpredigt, bei den Gleichnissen, in der Strafrede wider die Pharisäer sind einzelne Teile nach der Siebenzahl geordnet. Wo Markus kurze Worte berichtet und Lukas die Lehre Jesu an bestimmte Anlässe knüpft und wie Apophthegmen aneinanderreiht, bringt er die Stoffmassen in Form von großen Lehrreden, wobei die Zeitabstände und die verschiedene Bedingtheit der einzelnen Teile nicht beachtet werden.[2]) An den Schluß solcher Rekonstruktionen stellt er dann ein orientierendes Wort, wie ein Band für die Fülle des zusammengearbeiteten verschiedenartigen Überlieferungsstoffes.[3]) Das Rückgrat des Ganzen, gewissermaßen die Ruhepunkte der Darstellung, bilden die alttestamentlichen Zitate, welche als Zeugnisse für die Bedeutung der Geschichte eingefügt sind.

Lukas ist der einzige der Evangelisten, der Spuren hellenistischer Bildung zeigt.[4]) Der Prolog, in dem er in der üblichen Terminologie der Historik und in wohl abgerundeter Periode Rechenschaft über sein Werk gibt, beweist dies. Aber allerdings sucht man nach weiteren Perioden dieser Art in seinem Evangelium vergebens. Der Autor Lukas verhält sich vielmehr zu seinem Stoffe ebenso wie Arrian zu den Diatriben seines Meisters. Arrian selbst schreibt, wie gesagt, in aufgeschmückter hellenistischer Kunstprosa, Epiktets Reden aber gibt er treu in ihrem volkstümlichen Tone wieder. Auch Lukas erzählt im Evangelienstil, was er von Jesus berichtet; manche schwerfällige Wendung behält er bei, wie er sie überkommen hat (z. B. 4, 21); aber das Ganze erhält doch eine

---

[1]) Den Matthäus nennt ein byzantinisches Epigramm *ἀριστοπόνος τελώνης*, den Lukas *ἡπιόθυμος, ἀκεστορίης ἐπιΐστωρ*.

[2]) So besonders in der Instruktionsrede c. 10 und in den eschatologischen Ausführungen c. 24. 25.

[3]) Vgl. 5, 48. 6, 34. 7, 12. 15, 20. 23, 12.

[4]) Zur Sache Th. Vogel Zur Charakteristik des Lukas nach Sprache und Stil. 2. Aufl. 1899. A. Harnack Lukas der Arzt 1906.

gewisse hellenische Färbung. Seine beliebteste Übergangsformel ist *καὶ ἐγένετο.* Das *εὐθὺς* des Markus findet sich bei ihm seltener als bei Matthäus. Ebenso gebraucht er *ἀμὴν* als Einführung bedeutsamer Herrenworte weniger häufig, als die beiden anderen. Seine Kindheitsberichte machen mehr den Eindruck einer Übersetzung als irgend eine Rede bei Matthäus, aber ein ungefüges Übersetzungsgriechisch, wie etwa das der ersten Kapitel der Bücher Samuelis, die in ähnlichen Zügen die Kindheitsüberlieferung Samuels erzählen, findet sich in ihnen nicht. Eigentümlich sind ihm einige wohl absichtslos einfließende Senare, einer davon ganz im Stil der hellenischen Gnome.[1]) Auch manches paradoxe Wort Jesu gibt er in milderer Fassung (z. B. 16, 16). Vorliebe zeigt er für den Preis der Armut und warnt am eindringlichsten in Wort und Gleichnis vor den Gefahren des Reichtums. Eben dies ist ein Lieblingsthema der kynisch-stoischen Diatribe. Nicht weniger nachdrücklich aber schildert er das Glück des begnadigten Sünders. Seine Erzählungsweise ist beziehungsreicher als die der anderen. Er schildert Jesus im Umgange mit Freunden beim Gastmahle. Er berücksichtigt Jesu Beziehungen zu den Frauen, die ihm anhingen. Heiliger Ernst mit idyllischer Beschaulichkeit bestimmt den Ton des Berichtes von Jesu Besuch im Hause der Maria und Martha. In den ihm eigenen Gleichnissen und Lehrerzählungen zeichnet er in scharfen und lebendigen Zügen „mehr plastisch als drastisch" die Charaktere, den Reichen in seiner Selbstäuschung, den verlorenen Sohn und seinen selbstgerechten Bruder, den Pharisäer und den Zöllner, den barmherzigen und den dankbaren Samariter. Und er allein freut sich daran, eben die Samariter auch nach ihren guten Seiten gewürdigt zu sehen.

Der Abstand der drei Evangelisten zeigt sich am deutlichsten in der Art, wie sie palästinensische Verhältnisse und Jesu Stellung zum Gesetze darstellen. Markus stellt präzis

---

[1]) 5, 39 (*οὐδεὶς*) *πιὼν παλαιὸν εὐθέως θέλει νέον.* Vgl. 5, 21 *τίς ἐστιν οὗτος ὃς λαλεῖ βλασφημίας.* 5, 31 *ἀλλ' οἱ κακῶς ἔχοντες· οὐκ ἐλήλυθα.* v. 32 *καλέσαι δικαίους ἀλλὰ ἁμαρτωλούς.*

die Gesamtanschauung, die sein Evangelium beherrscht, an die Spitze: Jesu Werk ist die Erfüllung des den Propheten offenbarten Heilswillens Gottes. Er bringt die meisten konkreten Züge und markiert scharf den Gegensatz Jesu zur offiziellen Frömmigkeit. Er hat die derbste Fassung des derbsten Wortes, das von Jesus, und zwar bei der Kritik des Satzungswesens, überliefert ist (7, 19). Dem Matthäus ist es ein Hauptanliegen, Jesu grundsätzliche Stellung zum Gesetze ins Licht zu stellen (Matth. 5, 17—48). Der Gegensatz zu den Pharisäern ist bei ihm am ausgiebigsten behandelt, und die Art, wie's geschieht, vergegenwärtigt in kräftigen Zügen die entleerten Religionssitten des Judentums. Bei Lukas sind die Züge der Pharisäer verblaßt. In seinen Referaten über Jesu Verkehr mit ihnen herrscht der kühle Ton des Berichterstatters; bei Markus und Matthäus spürt man etwas von dem Pathos inneren Anteiles. Auch das Interesse an Jesu Stellungnahme zum Gesetze tritt zurück. Das Wort Matth. 5, 17 und die Antithesen der Bergpredigt suchen wir vergeblich in seinem Evangelium.

Wir dürfen sagen: Die als gemeinsamer Besitz der Gläubigen gesammelte Überlieferung vom Heilswerke Jesu, deren Gewährsmänner in erster Linie die Jünger Jesu waren, liegt in dreifacher Fassung vor, die, ohne daß sich die Individualität der Evangelisten verleugnet, die Kennzeichen treuer und sachgemäßer Wiedergabe an sich trägt. Die Weise ihrer Berichterstattung aber ist durch den erbaulichen Zweck ihres Schrifttums bedingt. Der litterarische Charakter der Evangelien entspricht den Bedingungen ihres Ursprungs. Ein neues und eigenartiges Schrifttum liegt hier vor.

2. Das Johannesevangelium. Kein Buch des Neuen Testamentes wird so entgegengesetzt beurteilt, um die Wertung keines anderen hat Liebe und Haß so lebhaft gestritten. Will man's in seinem geschichtlichen Zusammenhange verstehen, so schlägt eine Beobachtung die andere. Ist's ein Epos, ein Drama, ist's ein theologischer Traktat, ist's Geschichte? Wer von Plato zu ihm kommt, wundert sich nicht, daß der Neo-

platoniker Amelius den Prolog wie ein Stück platonische Ideenlehre beurteilte und daß Souverain in seiner Schrift Le Platonisme devoilé (1700) das Evangelium als von platonischen Gedanken erfüllt ansah. Und auch Anklänge an Heraklit und an Empedokles lassen sich finden. Wer von den hellenischen Mystikern und dem Neoplatonismus herkommt, findet in der Terminologie des Johannes, in der Art, wie das Evangelium *ἀλήθεια, ζωὴ καὶ φῶς*, und der erste Johannisbrief *κοινωνία* gebraucht, Anklänge, und das Wort von der Geburt von oben her (3, 3) oder die Ausführung über das Lebensbrot (6, 51 bis 58) in ihrer verletzenden Verbildlichung erinnert an die Sakramentsmagie des Mithraskultes und anderer Winkelmysterien.[1]) Wer von dem Gnostizismus herkommt, wird durch *ἀρχή, λόγος, μονογενής, πλήρωμα* u. a. an die Terminologie der Äonenlehre erinnert, und manches harte Wort über das Judentum hat dort einen kräftigen Widerhall und mythologische Ausnutzung gefunden.[2]) Kommen wir vom Montanismus her, so begegnet uns der Paraklet. Vorstellungen des Spätjudentums entsprechen die Beziehungen auf die Engel (1, 51. 5, 4?). Und die palästinensischen Verhältnisse sind dem Verfasser, der zum Judentum als solchem kein inneres Verhältnis mehr hat, so vertraut, daß seine Ortsangaben sich als zuverlässig ergeben[3]) und auch sonst genaue Sachkenntnis sich kundgibt in allem, was über Feste und Personen berichtet wird. Des-

---

[1]) v. Reitzenstein Poemandres 1904 hat das Material am vollständigsten gesammelt. Vgl. besonders Poemandres 13, 17—20 die *ὑμνῳδία κρυπτή*. Es ist noch weiter zu untersuchen, inwieweit in dieser Sammlung mystischer Gebete und Aufschlüsse außer neoplatonischen Gedanken auch gnostische und direkt christliche Einflüsse formgebend gewesen sind. Wie hoch ihr Ursprung zurückzudatieren ist, läßt sich mit Sicherheit kaum ausmachen. Aber zur Erkenntnis der magisch-mystischen Theologumena des Hellenismus von der Wiedergeburt (*παλιγγενεσία*) ist sie eine wertvolle Quelle.

[2]) Kreyenbühl Das Evangelium der Wahrheit 1905. Grill Untersuchungen über die Entstehung des vierten Evangeliums I 1905.

[3]) Furrer Wanderungen durch das heilige Land. 2. Aufl. 1891, z. B. S. 76. Das Geographische im Evangelium nach Johannes. Zeitschr. für neutest. Wissenschaft 1902.

gleichen zeigt er sich ebenso unterrichtet über den Inhalt der synoptischen Überlieferung, wie das, was er mitteilt, unabhängig davon ist. Ist daher das Evangelium ein Erzeugnis der nachapostolischen Zeit, so muß dem Verfasser eine Gelehrsamkeit zur Verfügung gestanden haben, welche die geistige Welt des Hellenismus und des Judentums gleicherweise umspannte, von der er aber mit unheimlichem Raffinement nur andeutend Gebrauch machte. Der schlichte Charakter seiner Darstellung, „der stille Zauber eines eigenen Daseins" wäre Maske. Aber die Herrschaft über die Probleme, mit der er so verschiedenartige Kenntnisse und so entgegengesetzte Weltanschauungen verarbeitet, bleibt auch unter dieser Annahme staunenswert. Die Analogien, die Plato, der Neoplatonismus, die hellenische Mystik liefern, veranlassen ihn nicht zur Annahme eines metaphysischen Dualismus, er kennt allein einen moralischen Dualismus, der durch Gottes Gnade und die Energie gläubigen Erkennens aufgehoben wird (7, 17). Er kennt keine magische Sakramentslehre; denn „der Geist ist's, der lebendig macht, das Fleisch ist nichts nütze" (6, 63). Die Geburt aus dem Geist ist ein inneres Erlebnis, das die Gotteskraft bewirkt, die in alle Wahrheit leitet und die das Selbstgericht des Glaubens vollzieht (3, 6f. 28f.). Er gibt keine Mythen von Sündenfall und Erlösung, keine Himmelswanderungen durch die Welt der Sterndämonen, keine Äonen- und Emanationslehre, wie der Gnostizismus, er verweist nicht wie dieser den Judengott in den niederen Himmel, sondern er kennt nur den einen Gott, der sich im Alten Testamente offenbart hat (5, 39f. 8, 56. 12, 37—41) und der durch seinen eingeborenen Sohn die Welt erlöst. Auch von dem Enthusiasmus, der die Seele des Montanismus ist, findet sich keine Spur.

Wie ist dieser Sachverhalt zu beurteilen? Sieht man auf die Beziehungen zum Alten Testamente und zum Judentum, so folgt daraus, daß der Verfasser ein Palästinenser gewesen sein muß. Sieht man auf die Beziehungen zum Hellenismus, so drängt sich die gegenteilige Meinung auf. Sieht man auf das Verhältnis zu den Synoptikern, so fordert das sachkundige

Eigengut des Johannes — daß er dies bringt, sollte nicht bestritten werden[1]) — die Anerkennung selbständiger Orientierung über das Werk Jesu. Wenn Loisy sich zu der Behauptung versteigt: „Johannes hat das Gefühl für historische Wahrheit ganz verloren", so beweist er damit nur, daß ihm der Schlüssel zum Verständnis religiöser Geschichtsverwertung verloren gegangen ist. Nein, nicht von den Analogien aus kann das Evangelium richtig gewürdigt werden, sondern von seinem immanenten Zwecke aus. Ein Zeuge des Werkes Jesu und der Auferstehung, einer zu dem der Herr gesagt hat: „niemand kennet den Vater als der Sohn" (Matth. 11, 27), einer von denen, die der Herr ausgesandt hat zu den Völkern, um sie über die Dinge des Gottesreiches zu unterweisen (Matth. 28, 19), schreibt das Evangelium, nicht um Geschichte zu schreiben, sondern um die Geschichte Jesu als Heilsgeschichte darzustellen. Das Evangelium ist Geschichte, Geschichtsdeutung und Bekenntnis in einem.[2]) Das Evangelium stellt Jesus dar als den Erlöser der Menschheit. Sein Werk bezieht sich auf alle, die das Heil ihrer Seele suchen. Darum berührt sich die Darstellung mit allen Religionsfermenten der Zeit und nimmt dazu grundsätzlich, thetisch, ohne Polemik Stellung. Das Wahlverwandte anziehend und das Fremdartige abstoßend, sicher und fest, ohne nach rechts und links auszuschauen, stetig das Ziel im Auge schreitet die Darstellung fort. Das Evangelium ist nach seinen geschichtlichen Beziehungen das rätselvollste, nach seinem religiösen Gehalt das klarste Buch des Neuen Testamentes. Aus seiner geschichtlichen Wirksamkeit heraus spricht der Auferstandene zu der Menschheit, die das Heil sucht. Das Evangelium

---

[1]) Notizen wie 10, 22. 40. 11, 18. 54, Intimitäten wie 13, 23 f., die Erwähnung des Malchus und wieviel anderes können nur durch Machtspruch als Fiktionen erklärt werden.

[2]) Chrysost. zu Matth. 24, 22 (734b): *σὺ δέ μοι σκόπει πνεύματος οἰκονομίαν, ὅτι τούτων οὐδὲν ἔγραψεν Ἰωάννης* (von der Zerstörung Jerusalems usw.), *ἵνα μὴ δόξῃ ἐξ αὐτῆς τῆς ἱστορίας γράφειν.* Vgl. K. Meyer Der Zeugniszweck des Evangelisten Johannes 1906.

ist ein Kommentar zu dem Worte: „Ich bin bei euch alle Tage bis zu der Weltvollendung“ (Matth. 28, 20).[1])

Dem Charakter einer solchen Darstellung entspricht es, daß das Evangelium eine Auswahl von Belegen für die Gesamtanschauung gibt, daß aber das Ganze von einem Geist getragen und durchleuchtet ist. Daß nur eine Auswahl gegeben werden soll, sagt das Evangelium selbst (20, 30. 31. 21, 24. 25). Darum stehen die einzelnen Abschnitte desselben in lockerem Zusammenhange, bisweilen ohne alle Überleitung, nebeneinander. Sie machen den Eindruck, von zweiter Hand aneinandergefügt zu sein. Manche erläuternde Bemerkung des Referenten weist darauf, auch manche Unstimmigkeit in der Aufeinanderfolge der einzelnen Abschnitte, wie c. 4. 5. 6 oder c. 14. 15.[2]) Andererseits ist der Rahmen fest gefügt, in den die einzelnen Stücke eingeordnet wurden. Der Prolog (1, 1—18), die Zusammenfassung am Schlusse der Berichte aus der Wirksamkeit Jesu unter dem Volke (12, 36—50), die Zweckangabe am Schluß (20, 31. 32) beziehen sich aufeinander und belegen die alles einzelne beherrschende Grundanschauung. Ferner tritt in den Berichten ebenso das Interesse an einer Sachordnung hervor, wie das Bestreben, die Ergebnisse der Wirksamkeit Jesu dem historischen Verlauf entsprechend zu schildern. Johannes hat Relief, wo die Synoptiker, die von allem Wirken Jesu in Jerusalem vor dem Todespascha nichts berichten, nur ein Aggregat von Mitteilungen bieten.

Überhaupt zeigt das Evangelium im Vergleich mit den Synoptikern ein wesentlich einheitlicheres Gepräge. Es ist keine Sammelarbeit, sondern es ist das Werk eines Autors, der seine Sprache, seinen Begriffskreis, seine Methode sich

---

[1]) Eine Analogie, oder besser: die Karikatur dieser Betrachtungsweise geben die gnostischen Auferstehungsberichte in der Pistis Sophia und sonst, in denen der Auferstandene den Jüngern auf ihre neugierigen Fragen über himmlische und irdische Dinge bereitwillig Auskunft erteilt. Vgl. C. Schmidt Gnostische Schriften in koptischer Sprache übersetzt und bearbeitet 1892. Koptisch-gnostische Schriften I 1905.

[2]) Vgl. Heinrici Urchristentum S. 124.

geistesmächtig erarbeitet hat.[1]) Sprache und Stil ist eigenartig, man darf sagen, einzig in ihrer Art. Der alttestamentliche Sprachgeist schafft sich ein griechisches Gewand. Die Rede ist glatt griechisch, der Satzbau ungriechisch. Die feierliche Haltung des Redners, der erbauen will, bestimmt den Ton. Auch der Stil der synoptischen Reden Jesu hat einen feierlichen Anstrich, aber der johanneische Stil zeigt vielfach abweichende Züge. Er ist noch sparsamer mit den Partikeln als jener, gewisse Lieblingswendungen kehren bis zum Übermaß wieder, wie die Ausnutzung der Partikel *ἵνα* in verschliffenem Sinn, oder der überaus reichliche Gebrauch von *οὗτος* und *ἐκεῖνος*, wobei letzteres auch inkorrekt sich auf die unmittelbar vorher genannte Person bezieht. Das bei den Synoptikern beliebte *ἰδού* wird selten verwandt, sehr oft dagegen das jenen fremde verdoppelte *ἀμήν*. Auffallend ist ferner die häufige Anwendung des Asyndeton, wodurch die Rede einen lapidaren Anstrich bekommt, etwas hymnisches; denn auch die Hymnen des Pindar und die Chorlieder der Tragiker benutzen das Asyndeton, um den feierlichen Eindruck zu steigern. Der Satzbau entwickelt sich in den Formen des alttestamentlichen Parallelismus. Aber die streng korrespondierenden Formen desselben sind gelockert. Von Satz zu Satz schreitet die Rede fort. Meist wird dabei das Prädikat an die Spitze gestellt: „am Anfang war das Wort".

[1]) Autor bleibt Johannes, auch wenn das Evangelium aus seinen erbaulichen Vorträgen von zweiter Hand zum Ganzen zusammengefügt worden ist. Die Frage, was von der Hand des Herausgebers, von dem auch c. 21 herrührt, hinzugetan ist, bleibt weiter zu untersuchen. Wellhausen (Erweiterungen und Änderungen im vierten Evangelium 1907) will sie lösen, indem er den „echten" Johannes als radikalen Idealisten und Pneumatiker auffaßt und alles, was mit solcher Gesinnung nicht stimmt, dem Überarbeiter zuweist. Eine solche Scheidung zweier einander widerstreitender Tendenzen in dem Evangelium ist weder exegetisch noch historisch zu rechtfertigen. Der Idealismus, den Wellhausen dem „echten" Johannes zuteilt, schaut sehr modern aus. Daß aber sein Scharfblick trotz der eingetragenen Voraussetzungen vieles förderliche zum Verständnis des Evangeliums ermittelt hat, ist selbstverständlich; schade, daß er von Männern wie A. Schweizer und H. Wendt, die treulich in gleicher Richtung gearbeitet haben, keine Notiz nimmt.

Die Tempora werden mit Bewußtsein unterschieden, wie der Wechsel von Imperfektum, Perfektum, Präsens belegt. Die Sätze werden, wie sie nicht asyndetisch aneinandergereiht sind, meist mit *καὶ* oder *οὖν* verbunden, auch *μετὰ ταῦτα* wird zur Einführung eines neuen Abschnittes reichlich angewandt. Eindrücklich wirkt die Wiederholung des Hauptwortes und die Vermeidung seines Ersatzes durch Relativpronomina, wie überhaupt die Tendenz auf emphatischen Ausdruck die Wortfolge bestimmt und Wiederaufnahme durch *οὗτος, τοῦτο* veranlaßt. Mehr noch dient diesem Zuge das Fortspinnen der Gedanken durch Übernahme des Prädikates als Subjekt des folgenden Satzes: „Was da geworden ist, war in ihm Leben, und das Leben war (ist) das Licht der Menschen. Und das Licht scheinet in der Finsternis, und die Finsternis nahm es nicht auf". Vor allem aber ist es die Antithese, welche den Ton bestimmt: „Alles ward durch ihn und ohne ihn ward nichts". „Er bezeugte und leugnete nicht, und er bezeugte." Der Prolog bietet für alle diese Stileigentümlichkeiten ebenso Belege, wie die weiteren Reden. In gleichmäßigem Fluß strömt die Rede dahin. Da aber, wo der Evangelist erzählt, spürt man ein Ringen mit dem Ausdruck und ein gewisses Ungeschick der Veranschaulichung, wie 6, 22 f. 13, 17.

Die Methode der Darstellung ist gleichfalls einheitlich und eigenartig. Eine Auswahl von sieben Wundern, die meist lebendig, anschaulich, ja dramatisch erzählt sind, nicht in der liturgischen Stilisierung des Markus, dienen als Zeugnisse der Offenbarungskraft des Gottessohnes. Sie geben meist die Einleitung ab für daran sich knüpfende Verhandlungen über die Bedeutung der Sendung Jesu und seiner Person. Die Wunderspeisung vergegenwärtigt Jesus als Lebensbrot, die Blindenheilung als Licht der Welt, die Erweckung des Lazarus als die Auferstehung und das Leben. Diese Auseinandersetzungen selbst aber spinnen sich fort in Kundgebung und Einwurf, der dann eine weitere Kundgebung veranlaßt.[1]) In sich gleich-

[1]) Nur die Rede 5, 19—47 vom Wirken des Gottessohnes, dem Gericht und Zeugnis verläuft ohne Unterbrechung.

bleibender Ruhe und Überlegenheit gibt der Herr Auskunft, Weisung, Tröstung. Das Wunder, das den Anstoß zu den Erörterungen gibt, steht da wie die symbolische Veranschaulichung der Rede. In der Rede wird ein Leitmotiv durchgeführt wie in einer Bachschen Fuge. Bildliche Ausdrücke wechseln mit den eigentlichen; Licht und Leben, Licht und Wahrheit, Brot, Wasser des Lebens. Gewisse Lieblingsausdrücke kehren immer wieder, die sich zu einem eigentümlichen Begriffskreis abrunden. Die Personen aber, die eingeführt werden, sind abgesehen von den Jüngern zugleich Typen und Repräsentanten bestimmter geschichtlicher Größen, so Nikodemus der Typus des halbherzigen Schriftgelehrtentums, die Samariterin der Typus des Heidentums in seiner Sündhaftigkeit und Heilssehnsucht.

In dieser Hinsicht unterscheidet sich das Verfahren des Johannes von der synoptischen Überlieferung, die solche symbolische Terminologie nicht hat und eine solche Typisierung nicht vornimmt; wohl aber ist es mit dem des Alexandriners Philo verwandt.[1]) Wie verhält sich Philo zur heiligen Geschichte Israels? Sie ist ihm eine Reihe von Gottesoffenbarungen. Er betrachtet ihre Aufzeichnungen als unantastbares Offenbarungsgut und als zuverlässige Nachrichten von geschichtlichen Ereignissen, und doch gestattet er sich die freieste Umformung. Er erhebt die Gestalten der Patriarchen zu Typen bestimmter Tugenden; er deutet die geschichtlichen Ereignisse um zu Seelenerlebnissen. Moses wird ihm zum Idealbilde des echten Königs, Priesters und Propheten. Die charakteristische Rede des gottbegeisterten Befreiers (Vit. Moses I § 173f. Cohn) ist eine freie Konzeption Philos. Aber dieser empfindet sein Verfahren nicht als eine Vergewaltigung der Tatsachen; er sieht darin vielmehr die Enthüllung ihrer tieferen Bedeutung. Analog ist die Betrachtungsweise des Evangeliums. Der Evangelist hat in dem Auf-

[1]) Eine direkte Beeinflussung des Evangeliums durch Philo kann ich nicht wahrnehmen. Die Logoslehre beider hat ihre gemeinsame Quelle in populären Gedanken der griechischen Philosophie.

erstandenen, seiner Person und seinem Werke, den Inbegriff aller Gottesoffenbarung „voller Gnade und Wahrheit" erkannt. Was er mit Jesus erlebt hat, beurteilt er demgemäß als Kundwerden der Herrlichkeit des menschgewordenen Logos. Jesus, „der eingeborene Sohn" ist ihm zum Ausleger des Heilswillens Gottes geworden (1, 18). Diese Geschichtsausnutzung läßt sich mit der Philos vergleichen. Ihre Ergebnisse aber sind ebenso verschieden wie Jesus und Moses und wie der Pentateuch und die evangelische Überlieferung. Bei Johannes ist die Triebkraft das Erleben des Jüngers, bei Philo das Streben, Moses als Lehrer der Griechen zu erweisen.

Ebensowenig wie die synoptischen Evangelien läßt sich das Johannesevangelium auf eine gegebene Literaturform zurückführen. Zur gottesdienstlichen Erbauung der kleinasiatischen Christen ist es zuerst vom Zebedaiden, den auch die Kritik von E. Schwartz nicht aus Ephesus verbannen wird, verkündigt worden. Diese Verkündigung ist dann aufgeschrieben und zu einem Buche zusammengearbeitet, das als einzigartiges Erbauungsbuch der Christenheit dasteht.

3. Die Briefe.[1]) Die Theoretiker des Briefstiles, unter denen auch Gregor von Nazianz sich findet,[2]) stimmen darin überein, daß der Brief einen praktischen Zweck hat (*ἐστὶ δὲ μέτρον ἐπιστολῆς ἡ χρεία.* Greg. Naz.) und daß er den Charakter persönlichen Austausches festhalten soll. Er ist gewissermaßen ein Abbild der Seele, ein einseitiges Gespräch.[3]) Daher soll er keine gelehrten Abhandlungen enthalten, keine dialektischen Auseinandersetzungen, sondern Tatsachen kurz und frisch berichten. Alles was das persönliche Wohl und Wehe angeht, gehört in ihn, Rat, Aufschluß, Trost, Tadel, Schmerz, Freude, Abwehr, Angriff. Sehr sorgfältig werden solche An-

---

[1]) Vgl. A. Deissmann Bibelstudien 1895 S. 187—255. H. Peter Der Brief in der römischen Litteratur 1903.

[2]) In Herchers Pariser Ausgabe der Epistolographi Graeci (1873) S. 1—15 sind die wichtigsten Schriften der Theoretiker abgedruckt.

[3]) Demetrios *σχεδὸν γὰρ εἰκόνα ἕκαστος τῆς ἑαυτοῦ ψυχῆς γράφει τὴν ἐπιστολήν.* — *τὸ ἕτερον μέρος τοῦ διαλόγου.* Vgl. 1. Thess. 4, 18.

lässe aufgespürt. Proklus zählt mit überflüssiger Spezialisierung der Anlässe, die Ton und Inhalt bestimmen, nicht weniger als 41 Briefarten auf. Dem praktischen Zwecke entspricht am besten möglichste Kürze, Knappheit des Inhaltes und ein wesentlich schlichter Ausdruck, der die Mitte hält zwischen der aufgeschmückten Kunstprosa (*ὑπερατττικίζειν*) und der Vulgärsprache, die *μέση φράσις*. Der Stil soll berücksichtigen, daß der Brief nicht gesprochen wird, wie der Dialog, sondern daß er geschrieben ist. Einfach, aber nicht dürftig, volkstümlich, aber nicht vulgär soll er sein. Das, sagt Gregor von Nazianz, ist der beste und schönste Brief, der ebenso den Ungebildeten (*τὸν ἰδιώτην*) wie den Gebildeten (*τὸν πεπαιδευμένον*) überzeugt. Dies gilt von den Briefen, die Literatur werden wollen. Aber der Begriff wird auch weiter gefaßt. Die Rede des Lysias vom Eros, die Plato in dem Phaedrus mitteilt, wird von Hermias, dem Erklärer des Dialoges, auch Brief genannt; sie ist ein Flugblatt, für möglichste Verbreitung bestimmt.[1])

Infolge der Papyrusfunde in Ägypten besitzen wir jetzt eine Fülle von Privatbriefen geschäftlichen und familiären Inhalts, die uns in die unmittelbarste Berührung mit dem Briefschreiber bringen.[2]) In ihnen haben wir das treue Abbild von Gesinnung und Bildung des Schreibers. Mißhandlung der Orthographie — man schreibt wie man spricht —, Ungefügigkeiten und Entgleisungen, unbeholfene Ausdrücke, treuherzige Harmlosigkeiten enthalten sie in Hülle und Fülle. Ein gewisser Typus ist auch hier erkennbar; der Briefeingang und der Briefschluß sind nämlich fast stereotyp. Der Eingang bringt meist in frommen Wendungen Mitteilungen guter Wünsche, namentlich für die Gesundheit, am Schlusse werden

---

[1]) Hermias zu Phaedrus (S. 35, 19. Couvreur): *εἰδέναι δὲ δεῖ, ὅτι αὐτοῦ Λυσίου ὁ λόγος οὗτός ἐστι καὶ φέρεται ἐν ταῖς ἐπιστολαῖς ταῖς ἐκείνου εὐδοκιμοῦσα καὶ αὕτη ἐπιστολή.*

[2]) Eine Auswahl bei H. Lietzmann Kleine Texte IV (1905). Über weitere Publikationen gibt Nachricht U. Wilcken Archiv für Papyrusforschung I 1—28. 548—552 und in den folgenden Jahrgängen.

Grüße gehäuft, oft auch nachgetragen und mit Aufträgen durchsetzt, ähnlich wie Röm. 16, 3 f. Kol. 4, 10 f.[1])

In das Neue Testament sind zwei Bücher Briefe aufgenommen, die dreizehn paulinischen und die sieben katholischen; dazu kommt der Hebräerbrief. Äußerlich unterscheiden sie sich von dem antiken Brief durch die Zuschrift, die in ihnen durch mancherlei charakterisierende Zutaten erweitert und variiert wird — für den antiken Brief wird bestimmt die kürzeste Fassung gefordert: *ὁ δεῖνα τῷ δεῖνι χαίρειν*, — und durch den Schlußgruß, der sich zu einem bisweilen liturgisch stilisierten Votum auswächst. Mit den Privatschreiben unter den Papyrusbriefen sind sie zu vergleichen wegen der Dankgebete, mit denen in der Regel die weiteren Mitteilungen eingeleitet werden, und wegen der Grüße am Schlusse. Mit den Musterbeispielen aber (*τύποι ἐπιστολικοί*), welche die Theoretiker anführen, haben sie keine Verwandtschaft. Wie vieles enthalten sie, was mehr den Charakter einer Rede und Abhandlung trägt, als den eines Briefes. Manche Philosophenbriefe, wie die des Epikur, in denen er seinen Freunden sein System darlegt,[2]) Reden, wie die als Brief bezeichneten des Lysias, lassen sich formell eher damit vergleichen. Und doch hinkt auch dieser Vergleich. Jenen Analogien fehlt das Persönliche, was in allen paulinischen Briefen Farbe und Ton bestimmt. Sie sind vielmehr Leistungen der Schule, als daß sie einen bestimmten praktischen Zweck (*χρειώδης σκόπος*) verfolgen, der aus der besonderen Lage von Schreiber und Lesern sich ergibt. Während die Auseinandersetzungen der neutestamentlichen Briefe vielfach den Ton der Diatribe festhalten, geben jene sich mehr einen akademischen Anstrich. So fordert es auch hier die Beschaffenheit der Schriften, ihre Art und ihren Inhalt aus den geschichtlichen Bedingungen zu verstehen, die sie veranlaßt haben. Diese Briefe sind eigenartige Zeugnisse

[1]) Es ist wohl keine unberechtigte Verallgemeinerung, wenn die ägyptischen Papyrusbriefe als typisch für den vulgären Briefstil der Antike angesehen werden.

[2]) Diogenes Laertius X 24—27.

aus der Missionsarbeit und der Seelenpflege des Urchristentums. Auch die Sendbriefe der Apokalypse (c. 2. 3) gehören dazu, aber sie beanspruchen eine Ausnahmestellung, da sie liturgisch stilisiert und nach einem festen Schema gegliederte Kundgebungen sind. Die anderen sämtlich entbehren nicht einer Individualität in Ausdruck und Gedankenfügung, auch die katholischen nicht. Besonders des Paulus charakteristische Züge treten lebensvoll in seinen Briefen heraus. Der Hebräerbrief aber ist mehr Abhandlung als Brief. Das Individuelle tritt zurück hinter der Gelehrsamkeit des alexandrinisch gebildeten Judenchristen. Noch mehr verblaßt die Persönlichkeit des Autors in den Petrusbriefen und dem Judasbrief. Die Frage nach der Authentie dieser Briefe beruht hier auf sich. Uns beschäftigt die Frage nach der Eigenart. Die Frage nach ihrer Einheit ist für einen Teil der Briefe aufgeworfen. Sind sie aus Fragmenten zusammengestückt oder aus einem Gusse geschrieben? Die Entscheidung steht bei der kritischen Analyse. Sie ist für fast alle bejahend beantwortet; und auch wo die Urteile auseinandergehen, wie beim zweiten Korintherbrief, wird der paulinische Charakter der einzelnen Stücke überwiegend anerkannt.[1]) Übrigens sollte nicht übersehen werden, daß der Brief die am wenigsten geeignete Form für Kompilationen ist. Daß aber infolge des kultischen Gebrauchs der Briefe Einschübe und Stilisierungen im einzelnen vorgenommen sein können, wie die Anfügung der Doxologie im Römerbrief (16, 25—27) oder der Einschub in dem zweiten Korintherbrief (6, 13—7, 1), ist offen zu halten. Selten genug endlich ist der analysierende Kritiker veranlaßt, Glossierungen zu vermuten. Die Pietät gegen den überlieferten Text ist die Regel. Sie hat auch manches Wort erhalten, das befremdlich und verletzend wirkt, also Glättungen und Abmilderungen sich nicht gestattet. Wie nahe hätten sie etwa bei Gal. 5, 12 oder

[1]) Vgl. C. Clemen Die Einheitlichkeit der paulin. Briefe 1894. Paulus, Sein Leben und Wirken I 1904. Die Einheitlichkeit des 1. Petrusbriefes 1905.

Phil. 3, 2 gelegen. Der Gesamteindruck von Stil und Stimmung der einzelnen Briefe aber ist einheitlich.[1])

Die Briefe des Paulus sind teils an Gemeinden, die er selbst gegründet hat oder mit denen er sonst durch seine Schüler in Beziehung steht, teils an bestimmte Personen gerichtet.[2]) Ihre Haltung ist verschieden, je nach den Anlässen. Aus den Briefen, die vor der Gefangenschaft des Apostels abgefaßt sind und aus dem Philipperbriefe lassen sich die geschichtlichen Voraussetzungen in den Hauptpunkten sicher ermitteln. Sie liefern für den wichtigsten Teil seiner apostolischen Wirksamkeit Beiträge zu einer urkundlichen Geschichte, indem in ihnen seine Erlebnisse, vor allem die Kämpfe, in denen er die Anerkennung der Selbständigkeit der Heidenmission durchsetzte, sich widerspiegeln. An die Gemeinden, die er selbst gegründet, schreibt der Apostel als Seelsorger und Freund, der sein Leben an seinen Beruf zu setzen bereit ist, wo es sich um das Seelenheil seiner Kinder im Geiste handelt (1. Kor. 9, 15). An die Thessalonicher sendet er daher aufklärende Mitteilungen, die den Missionsunterricht fortsetzen und erweitern. Der zweite Brief läßt in der gesteigerten und herberen Haltung die Besorgnisse des Schreibenden durchblicken. An die Galater sendet er in tiefer Erregung, ebensowenig seine Enttäuschung über ihren Wankelmut verhehlend, wie mit seiner Liebe zurückhaltend, einen Schutzbrief für die Freiheit des Christenmenschen. Es ist der Mahn- und Strafbrief des beunruhigten Vaters, der um das Seelenheil seiner geistlichen Kinder ringt.[3]) Hier zuerst, mehr in Aphorismen

---

[1]) Man vergleiche dagegen die untergeschobenen Briefe des Heraklit, die solchen einheitlichen Stilcharakter nicht haben.

[2]) Die Hypothesis zu den Paulusbriefen bei Matthäi unterscheidet zwei Kategorien: *οὓς μὲν ἤδη ἑώρακε καὶ ἐδίδαξε ὑπομιμνήσκει καὶ διορθοῦται, οὓς δὲ μὴ ἑώρακε σπουδάζει κατηχεῖν καὶ διδάσκειν.*

[3]) Hieronymus beleuchtet in der Einleitung zu seinem Galaterkommentar das Verhältnis des Galater- und Römerbriefes, wobei er den Abstand des Tones hervorhebt. Vom Galaterbrief sagt er: tali se sermone moderatus est, quod increparet potius quam doceret.

und in Berufung auf die christliche Erfahrung als in dialektischer Auseinandersetzung, erörtert er die Schranken der Autorität des Gesetzes, dem er sein Evangelium als eine neue und höhere Norm auch der Sittlichkeit entgegenstellt. Den Korinthiern gibt er im ersten Briefe Antwort auf ihre Anfragen, und Korrekturen für ihre Irrungen in der Wertung des Evangeliums und der Lehrerautorität. Der Brief ist ein Zeugnis für die Weisheit und den Takt des Seelsorgers und Organisators. Er gibt ein Bild von den Schwierigkeiten, mit denen eine Christengemeinde auf griechischem Boden zu kämpfen hatte, um sich zu behaupten. Der zweite Korinthierbrief ist ebenso bewegt, wie der Galaterbrief. Er ist eine Rede zur Versöhnung, Verständigung und Verteidigung. Wie des Apostels Herz jubelt über die Selbstbesinnung der ihm entfremdeten Gemeinde, die sich nun wieder in ehrerbietigem Vertrauen ihm zugewandt hat, wie er mit den schneidigsten Waffen zu Abwehr und Angriff (2. Kor. 6, 7) die Unlauterkeit seiner Feinde, jener judaistischen Eindringlinge, bekämpft und ihre Vorwürfe zurückweist, wie er die Verbindung der einzelnen Gemeinden durch das Band werktätiger Bruderliebe herzustellen und zu festigen sich bemüht, zeigt dieser Brief. In keinem offenbart sich das heiß leidenschaftliche Temperament des Paulus so machtvoll, aber nicht weniger bewährt sich die geistige Überlegenheit, die auch den gefährdetsten Verhältnissen sich gewachsen zeigt. Nicht wie ein Diplomat geht er vor, sondern wie der treue Diener seines Herrn, der nur eins im Auge hat, das ihm Anvertraute zu bewahren und sein Werk Gott zur Ehre zu erhalten (1. Kor. 9, 1. 2. Kor. 3, 1), ein Haushalter über Gottes Geheimnisse (1. Kor. 4, 1). „Menschen suchen wir zu überzeugen, Gott aber sind wir offenbar" (2. Kor. 5, 11). Wie der Galaterbrief dem polemischen Teile des zweiten Korinthierbriefes, so steht der Philipperbrief dem ersten Abschnitt desselben am nächsten, in dem Paulus der wieder zu sich selbst gekommenen Gemeinde sein Herz ausschüttet (2. Kor. 6, 11 f.). Er gibt ein reines, warmherziges Stimmungsbild von der Freude des Apostels über die Betätigung echter Bruderliebe, und findet den erhabensten Ausdruck für die Herrlichkeit des

Glaubens, der ihm die Freudigkeit zum Wirken erhält. Wie er aber nicht ohne Humor seelsorgerische Empfehlungsbriefe schreiben kann, zeigt der einzige Privatbrief, der von ihm erhalten ist, die *ἐπιστολὴ συστατικὴ* oder *παραθετικὴ* an den Philemon.

Verschieden ist der Charakter des Römerbriefes. Der Apostel schreibt an die Christen Roms, die nicht er zu Gemeinden gesammelt hat, um sie willig zu machen, seine weiteren Missionspläne zu unterstützen (Röm. 15, 22f.). Er sagt selbst, daß er zu ihnen komme, um sich mit ihnen zu verständigen, und daß er sein Schreiben als ein Wagnis empfindet (1, 11 f. 15, 14 f.). So versteht es sich, daß der Römerbrief wesentlich Prinzipienfragen behandelt und die vollständigste Darlegung von dem Evangelium enthält, das Paulus nicht als sein Privatevangelium, sondern als die christliche Heilsbotschaft verkündigt.[1]) Die historische Bedingtheit aber der Fragestellung zeigt sich sowohl in der Antithese von Glauben und Werken, von der aus der neue Heilsweg geschildert wird, als auch in der Frage nach dem Verhältnis der tatsächlichen Verstockung Israels gegen die Heilsbotschaft zu der Wahrhaftigkeit Gottes und seiner Verheißungen. Diese Probleme erwuchsen aus der Nötigung einer Abgrenzung der Autorität des Alten Testamentes gegenüber den ungeklärten Ansprüchen des Judenchristentums. Daher faßt der Brief, den Paulus (1, 11) als geistliche Gnadengabe bezeichnet, den Ertrag der Geistesarbeit des Apostels zusammen: seht, so bin ich gesinnt, so predige ich Buße, so beurteile ich den sittlichen Zustand von Heiden und Juden, so verkündige ich das Heil in Christus und die Rechtfertigung und den Wandel im Geiste, so verstehe ich Gottes Wege in der Mission; dies sind die sittlichen Grundsätze für die Lebensführung, die ich einschärfe. Bei dem Reichtum und dem Gewichte des Inhalts ist es verständlich, daß Paulus den Brief nicht in einem Zuge diktiert

---

[1]) In der Hypothesis bei Matthäi heißt es: *διδασκαλικὴν τὴν ἐπιστολὴν ποιεῖται . . . εὐαγγελικὴ διδασκαλία περὶ τῶν ἔξω χάριτος Χριστοῦ καὶ τῶν ἐν χάριτι καὶ περὶ ἐλπίδος καὶ πολιτείας πνευματικῆς.*

hat, daher ist die Verknüpfung einzelner Teile lose.[1]) Aber der Brief ist als Einheit aufgebaut, das beweist die Verklammerung von 3, 1—8 mit c. 9—11 — jenes Stück ist ein Präludium für die weitere Auseinandersetzung —, ferner die Wiederaufnahme der Hauptsätze der Rechtfertigungslehre am Schlusse der Erörterung über den Wandel im Geiste und die christliche Hoffnung, in der die Verbundenheit von Rechtfertigung und Heiligung betont wird (8, 31—39).

Der Kolosserbrief ist gleichfalls an eine Gemeinde gerichtet, die nicht von Paulus selbst gegründet ward. Wenn dennoch sein Ton ein wesentlich anderer ist, als der des Römerbriefes, so liegt das darin, daß Schüler des Paulus die Christen dort gesammelt haben. Daher betrachtet er sie als ihm zugehörig und spricht mit der Autorität eines geistlichen Vaters. Aber trotz der zahlreichen Grüße am Schluß tritt das Persönliche zurück. Es ist ein Lehr- und Warnbrief, dessen Problemstellung durch die ersten Regungen gnostisierender Irrlehre bestimmt ist. Deshalb sind die christologischen Aussagen zu einer schärferen Formulierung gebracht, als in den Korinthierbriefen. Als Seitenstück tritt zum Kolosser- der Ephesierbrief, mehr eine erbauliche Ansprache als ein Brief, mit dem Kolosserbrief in den leitenden Gedanken wörtlich zusammentreffend, aber ganz unpersönlich gehalten und mit eigenem Schwerpunkt der Lehre: die universelle Bedeutung der christlichen Kirche, welche alle nationalen und sozialen Gegensätze in einer höheren Einheit zusammenschließt, wird dargelegt. Der Stil in seinen lang hin sich erstreckenden Aneinanderreihungen der Gedanken,

---

[1]) Er hat die meisten seiner Briefe diktiert, sonst würde er beim Galaterbrief nicht ausdrücklich bemerkt haben, daß er selbst ihn geschrieben habe (6, 11), und dem zweiten Thessalonicherbriefe nicht ein Beglaubigungszeichen beigefügt haben (3, 17). Für die Wertung des Charakters der Briefe fällt dies ins Gewicht. Das Diktat ist zugleich lebensvoller und ungewandter als Niedergeschriebenes, das den weiten Weg aus Kopf und Herz durch die Feder aufs Papier zurückgelegt hat. Der Schreibende achtet mehr auf die Form, der Diktierende mehr auf den Gehalt und den Nachdruck. Er hört zugleich, was er sagt.

zu denen Relativ- oder Partizipialsätze dienen, hat von den anderen Briefen des Apostels stark abweichende Farbe. Auch die Wortwahl weicht ab[1]) und der Vorstellungskreis hat Elemente, welche Paulus sonst nicht benutzt (2, 2. 6, 12). Er gibt eine eigenartige Zusammenfassung paulinischer Gedanken in feierlich und schwerfällig einherschreitenden Sätzen, wie eine Orientierungsschrift, die ein schwerwiegendes Zeugnis ablegt von der allgenugsamen Kraft des Christenglaubens.

Paulus hat nicht bloß Gemeinden gegründet, sondern auch Gehilfen herangezogen zu seiner Unterstützung und zu selbständigem Handeln (S. 27). Über diese Seite seiner Wirksamkeit geben die Pastoralbriefe Auskunft, von denen der zweite Timotheusbrief wohl von Paulus selbst verfaßt ist,[2]) während dem Titus- und dem ersten Timotheusbrief Weisungen des Paulus über Gemeindeorganisation, Gottesdienst, Lehre und sittliche Pflichten der Gemeindeleiter zugrunde liegen, welche in Briefform gefaßt sind. Die Verfassungsvorschriften auch dieser beiden Briefe setzen Gemeindeverhältnisse voraus, welche vor der Zeit des monarchischen Episkopats liegen. Die Richtpunkte in allen dreien sind dieselben, wie in der milesischen Rede des Paulus an die Presbyter von Ephesus, der klassischen Äußerung eines Seelenhirten und Gemeindeleiters (Ac. 20, 18—38). Sie sind die Vorläufer der späteren Konstitutionenlitteratur und fassen den Inhalt der Evangelisteninstruktionen zusammen. Die zahlreichen scharf charakterisierten Personen, namentlich die im zweiten Timotheusbrief, vergegenwärtigen die Nöte und Sorgen eines führenden Mannes bei Heranziehung und Festhalten der nötigen Hilfskräfte.

---

[1]) So gebraucht er *τὰ ἐπουράνια* für Himmel und bevorzugt Doppelkomposita.

[2]) Er steht, was die persönliche Wärme der Aussprache anlangt, dem Philipperbriefe nicht fern. Chrysost. sagt treffend: *πᾶσα ἡ ἐπιστολὴ παραμυθίας ἐστὶ πλήρης καὶ ὡσανεὶ διαθήκη τίς ἐστι.* 1. Tim. und Titus schlagen diesen Ton nicht an. Auffallend viele Berührungen mit Gedanken der griechisch-römischen Popularphilosophie lassen sich in diesen Briefen, namentlich im 2. Tim., nachweisen.

Origenes spricht von den wenigen Zeilen (ὀλίγοι στίχοι) der Paulusbriefe; aber einen Schatz von schöpferischen Gedanken schließen diese kurzen Briefe in sich. Ein neues, eigenartiges Leben pulsiert in ihnen, wie alles wahrhaft Lebendige hier abstoßend, dort anziehend, immer aber durchgreifend. Daher sind die entgegengesetzten Urteile über Paulus und sein Schrifttum nicht verwunderlich. Pierson und Naber schrieben ihre Verisimilia (1886), um die Briefe als schlecht aus mancherlei Fragmenten zusammengefügtes Flickwerk zu erweisen, das kein eigenes Leben und keinen rechten Sinn hätte; von Wilamowitz[1]) dagegen sagt: „Dieser Briefstil ist Paulus, niemand als Paulus; er ist nicht Privatbrief und doch nicht Litteratur." „Welche Stilisierung könnte den intimen Reiz des Philipperbriefes erhöhen?" Vergleicht man die Paulusbriefe mit den übrigen Schriften des Neuen Testamentes, so überrascht die Fülle von Berührungen mit hellenischem Kulturgut, die eben nur in ihnen sich finden. Die Stilistisches und Rhetorisches behandelnden Abschnitte von Blass' Neutestamentlicher Grammatik stellen dies Verhältnis ins Licht.[2]) Zutreffend bemerkt die Hypothesis zum Römerbrief: er ist gelehrter als alle andern.[3]) Aber nicht weniger zutreffend ist das Urteil des Origenes (in Matthaeum II 223 Lomm.): erat sermo ipsius rusticus (ἄγροικος) quidem, tamen mundus propter scientiae munditiem. Das entspricht der Selbsteinschätzung des Apostels (2. Kor. 11, 6). Ein rhetorisch ungeschulter, aber sprachgewaltiger Geist erarbeitet den neuen Ideen, die ihn erfüllen, einen sachgemäßen, einleuchtenden Ausdruck. Er hat sein eigenes Idiom, sein ἰδίωμα φράσεως καὶ λέξεως. Er denkt und redet unter dem Eindrucke der hellenistischen Kultur, für deren Wert und Wahlverwandtschaft er ein offenes Auge hat (Röm. 1, 19f. 2, 13f.). Sein Stil läßt sich daher mit der

[1]) Griechische Litteraturgeschichte in der Kultur der Gegenwart I 8 S. 157.

[2]) Vgl. auch J. Weiß Beiträge zur paulinischen Rhetorik 1897. Heinrici Zum Hellenismus des Paulus. Kritisch-exeget. Komm. zum 2. Korbr. 8. Aufl. 1900 S. 436—458.

[3]) τῶν ἄλλων ἁπάντων ἐπλεονέκτησε τῷ τῆς διδασκαλίας λόγῳ.

volkstümlichen Rede des Epiktet vergleichen.[1]) Paulus verfügt über eine nie versagende Plastik des Ausdruckes und über die Mittel, durch die Kraft des Ausdruckes und das Gewicht der Gründe zu überzeugen, gleich diesem philosophischen Seelsorger. Aber alles ist prägnanter, knapper und kürzer, weniger rhetorisch und zurückhaltender in Analogien. Dazu kommt der Einschlag alttestamentlicher Beziehungen, die der Rede einen herben Reiz und eine natürliche Feierlichkeit geben.

Daß Paulus mit dem Ausdrucke ringt, wo es nahe gelegen hätte, geläufige Kunstwörter der Popularphilosophie zu verwenden, zeigt die Aussage über das Gewissen (Röm. 2, 14 f.). Wie ungefüge und doch wie anschaulich ist die Umschreibung des Sittengesetzes: „Des Gesetzes Werk ihnen ins Herz geschrieben." Wie ungefüge und doch wie vorsichtig abgewogen sind Wendungen wie: „Das von Gott erkennbare ist unter ihnen kundgeworden" (Röm. 1, 19), oder „Gleichgestalt eines Bildes eines vergänglichen Menschen" (Röm. 1, 23), oder „in Gleichgestalt von Sündenfleisch" (Röm. 8, 3), oder „er wird umformen den Leib unserer Erniedrigung zur Gleichgestaltung mit dem Leibe seiner Herrlichkeit" (Phil. 3, 21) — „vorausbestimmt zur Gleichgestaltung mit seines Sohnes Bild" (Röm. 8, 29). Solche Wendungen sind meditiert, aber ohne Rücksicht auf die Schönheit des Ausdruckes geformt. Ein rhetorisch geschulter Hellenist hätte sie vermieden und durch

---

[1]) Nur einige Beispiele. Röm. 8, 29 f. und Arr.-Epiktet III 22, 21. „Der Tod? Er komme wenn er will, sei's daß ich selbst, sei's daß ein Glied von mir hinsterbe. Verbannung? Und wer vermag einen aus der Welt zu verbannen? Keiner vermag es. Wo ich auch hinkomme, da ist Sonne, da ist Mond, da sind die Sterne, Träume, Vögel, Verkehr mit den Göttern." 1. Kor. 9, 25 f. Dieses Gymnastenbild zeigt, wie hellenisch Paulus empfindet. Ein Barbar wie Anacharsis verachtete die Gymnastik (Diog. Laert. I 103), ebenso die Juden im allgemeinen. Vgl. auch Arr.-Epikt. III 22, 51. 52. 1. Kor. 9, 1. 19 und III 22, 48 usw. Echter Stil der Diatribe ist auch 1. Kor. 7, 18 f. 29 f. Vgl. damit Philo De Josepho § 144 Cohn. In meinen Kommentaren zu den Korinthierbriefen habe ich zahlreiche weitere Beläge gesammelt. Vgl. auch S. 11 f.

glatte Landläufigkeit ersetzt. Andererseits bieten die Briefe einen Reichtum an urwüchsigen Schönheiten, deren Reiz der Mangel bewußter Kunstmäßigkeit erhöht. Das Psalmlied von der Liebe, die eindrucksvollste Personifikation, die in festen Strichen, in kurzen Sätzen, die rhythmisch zusammenklingen, ein Bild von der Königin der Tugenden entwirft, das seinesgleichen nicht hat. Der Hymnus von der Erhabenheit Gottes, der die religiöse Geschichtsbetrachtung abschließt (Röm. 11, 33—36). Die Gnomen, die Röm. 12, 3—21 aneinandergereiht sind, in reizvoller Unregelmäßigkeit wechselnder Wendungen und in rhythmischer Energie des Ausdruckes ein Bild christlicher Gesinnung zeichnend. Das Selbstbekenntnis Phil. 3, 4—14. Das fein ausgeführte, beziehungsreiche Bild von Leib und Gliedern, ein Gleichnis für das Ideal der christlichen Gemeinschaft (1. Kor. 12, 12f.). Besondere Bewunderung erregt dem Augustin die eindrucksvolle Verteidigung des Apostels, in der er die Lauterkeit seines Sinnes und die Zuverlässigkeit seiner Amtsführung darlegt (2. Kor. 10—12). Augustin gibt von 11, 16f. eine stilistische Analyse,[1]) mit der er das Urteil begründet: Sicut ergo apostolum praecepta eloquentiae secutum fuisse non dicimus, ita quod ejus sapientiam secuta sit eloquentia, non negamus. Der Mann, der einst selbst Lehrer der Rhetorik war, wußte was er sagte.[2]) Daher ist es denn auch nicht auffallend, daß der Apostel die Mittel, durch welche die kynisch-stoische Diatribe die Rede eindrucksvoll zu gestalten und zu überzeugen wußte, gebraucht. Oft legt er dar in Gesprächsform, Rede und Gegenrede, Selbst-

[1]) Quanta sapientia ista sunt dicta, vigilantes vident ... Porro autem qui novit, agnoscit quod ea caesa, quae *κόμματα* Graeci vocant, et membra et circuitus, de quibus paulo ante disserui, quum decentissima varietate interponerentur, totam istam speciem dictionis et quasi ejus vultum, quo etiam indocti delectantur moventurque, fecerunt. Doct. chr. IV 7.

[2]) Es verlohnt sich, mit dieser in illusionsfreier Menschenkenntnis und durchdringender ironischer Schärfe entworfenen Verteidigung des Paulus Plutarchs Schrift *Περὶ τοῦ ἑαυτὸν ἐπαινεῖν ἀνεπιφθόνως* zu vergleichen. Ihre Ratschläge entsprechen dem, was Paulus hier tut. Wie Demosthenes in der Kranzrede besiegt er die Gegner *σεμνυνόμενος οἷς ἐνεκαλεῖτο*. Vgl. besonders c. 4. 5. 7—9.

einwürfe benutzend (z. B. Röm. 3, 1—8. 6, 1. 15. 7, 7). Der Gebrauch von Analogien (z. B. 1. Kor. 15, 35f.), die Parataxen (z. B. 1. Kor. 6, 12—20. 9, 19—23), die wuchtigen Antithesen (z. B. 2. Kor. 4, 7—12. 6, 4—10), die Enumerationen (z. B. Röm. 8, 35. 1. Kor. 3, 21f.), das Wiederholen des Stichwortes (z. B. Röm. 3, 21—26 *πίστις*. 4, 1—8 *λογίζεσθαι*. 2, 1—3 *κρίνειν*. 1. Kor. 1, 1—10 *Χριστός*. 7, 19f. *καλεῖν*. 9, 19f. *κερδαίνειν*. 2. Kor. 1, 3f. *παρακαλεῖν, παράκλησις*), Paradoxa und Oxymora (2. Kor. 12, 10. Röm. 3, 21. 4, 18. 7, 13) sind auch der Diatribe eigen, oder sagen wir besser, sie sind ursprüngliche Früchte klarer Gedanken und lebendiger Rede.

Die wenigen klassischen Zitate, die in den Briefen sich finden (1. Kor. 15, 33. Tit. 1, 12, vielleicht ist auch 1. Kor. 5, 6. Gal. 5, 9 ein verstümmelter gnomischer Senar), fallen für die Gesamthaltung kaum ins Gewicht, wohl aber die glücklichen Formulierungen grundsätzlicher Thesen, wie „die Beschneidung ist nichts, die Vorhaut ist nichts, sondern die durch Glauben wirksame Liebe" (Gal. 5, 6, vgl. 6, 15. 1. Kor. 7, 19), oder Sätze wie „hier ist nicht Jude noch Hellene" usw. (1. Kor. 12, 13. Gal. 3, 28), „nun lebe nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir" (Gal. 2, 20), „alles, was nicht aus dem Glauben kommt, ist Sünde" (Röm. 14, 23). Charakteristisch ist auch die Freude an Kettenschlüssen in vorwärtsdrängender Rede (Röm. 5, 3f. 8, 29 z. B.). Und daß der Apostel auf den Wohlklang geachtet hat, wenn er seine Briefe diktierte, zeigen nicht nur die zahlreichen rhythmischen Anklänge, sondern auch in hellen und dunkeln Vokalen abgetönte Sätze wie 1. Kor. 2, 6. 7. Wie eigenartig und unabhängig aber Paulus über all diese Ausdrucksmittel verfügt, zeigt recht einleuchtend die geschichtlich-prophetische Darlegung Röm. 9—11. Hier ist die Methode der rabbinischen Schriftdeutung verbunden mit der Form der Diatribe. Longinus (*περὶ ὕψους* XXII) sagt: „Dann ist die Kunst vollkommen, wenn sie Natur zu sein scheint, die Natur aber hat ihren Zweck erreicht, wenn sie unbewußt die Kunst in sich schließt." Man könnte, um des Paulus

Schrifttum zu kennzeichnen, von einer τέχνη ἄτεχνος reden.

Scharf hebt sich die Gesamthaltung dieser Briefe von der apokalyptischen Litteratur des Spätjudentums ab. Visionen, Träume, Engelbesuche, Schilderungen der Engel- und Dämonenwelt, Geisterkämpfe, alles gesteigert, drastisch, abenteuerlich in mythologischem Realismus vorgetragen, machen ihren Inhalt aus, Dramen, die in der transzendenten Welt sich abspielen. Auch Paulus erfreut sich der ihm zuteil werdenden Offenbarungen, aber diese halten sich im Rahmen prophetischer Eröffnungen, die auf das Los der Gläubigen sich beziehen und auf das Walten Gottes in der Geschichte. Sie sind ethisch abgezweckt. Seine Eröffnungen über die Auferstehung stehen im Lichte des Wortes: „Also, meine geliebten Brüder, werdet fest, unentwegt, reiche Frucht bringend in dem Werke des Herrn allezeit, da ihr wisset, daß eure Mühe nicht erfolglos ist im Herrn" (1. Kor. 15, 58). Der Bericht über seine Verzückung (2. Kor. 12, 1f.) ist ihm abgezwungen durch die Pflicht der Verteidigung. Er verhehlt nicht, daß er darüber lieber geschwiegen hätte. Das Glossenreden in der Gemeindeversammlung erachtet er nicht als erbaulich. Alles Enthusiastische pflegt er also nicht, noch viel weniger sucht er es künstlich hervorzurufen, wie etwa der Myste des Mithras.[1]) Wo er aber sonst von Heilserfahrungen redet und den Weg zum Heile weist, vergegenwärtigt er psychologisch kontrolierbare Erlebnisse. Er bleibt allewege der Mann, der für den „vernünftigen Gottesdienst", die λογικὴ λατρεία (Röm. 12, 2) eintritt. Es trifft zu, wenn als Hauptinhalt der Briefe die patristische Exegese nennt ἦθη καὶ διδασκαλίας. Sie wollen belehren und die Gesinnung formen. Mag Paulus auch den Glauben seiner Zeit geteilt haben, daß die Sterne übernatürliche Wesen sind,[2]) einen Einfluß auf

---

[1]) Vgl. Dieterich Eine Mithrasliturgie S. 121f. Hier wird eine körperliche Vermischung des Natürlichen und Übernatürlichen durch Gewaltmittel (Schreien und Atmen) dargestellt.

[2]) Vgl. die Kommentare zu Gal. 4, 3 στοιχεῖα τοῦ κόσμου.

das Menschenlos schreibt er ihnen gewiß nicht zu. Christus der Herr, der Befreier und Erlöser, hat auch ihn von solchem Aberglauben befreit. Christus herrscht, bis er alle Feinde besiegt hat (1. Kor. 15, 24f.).[1])

Der feierliche Ton der Briefe ist die natürliche Folge der Zwecke, welche diese Briefe, die des Apostels Gegenwart in den Gemeinden ersetzen sollen, veranlaßt haben. Wenn Paulus sie abfaßt, steht ihm die Gemeinde vor der Seele, die versammelt ist, seinen Brief zu hören. Das Vorlesen des Briefes war ihr zugleich ein Gottesdienst. Und daß seine Briefe in der Gemeindeversammlung vorgelesen werden, fordert der Apostel ausdrücklich (1. Thess. 5, 27. Kol. 4, 16). Der spezifische Gehalt seiner Briefe aber wird recht einleuchtend, wenn wir sie mit den apokryphen Nebenschößlingen vergleichen, dem Laodicenerbrief, den drei Korinthierbriefen und dem Briefwechsel zwischen Paulus und Seneca. Ihre griechischer Art mehr als jüdischer Schriftgelehrsamkeit entsprechende Haltung ferner tritt voll ins Licht, wenn man sie vergleicht mit deren Auslegungen. Nicht die Formen des Midrasch, weder die Halacha, noch die Haggada geben den Briefen das Gepräge. Jene spielende, springende, das Verschiedenartigste verknüpfende Zusammenhäufung von Einfällen und Bemerkungen, die mit dem Texte oft gar nichts zu tun haben, bleibt dem Apostel fremd (vgl. S. 18). Auch wo er Deutungen in Form der Halacha bringt, geht er gerade auf das Ziel los. Vereinzelte Einflüsse haggadischer Schriftbetrachtung finden sich. Die allegorische Deutung der Sarah und Hagar auf den Alten und Neuen Bund (Gal. 4, 21 f.) ist die hervorstechendste. Luther sagt von ihr, sie ist zum Stich zu schwach, macht aber die Sache fein lichte. Eben die

[1]) Auch wo Paulus sonst mit Anschauungen des Spätjudentums zusammentrifft, erhalten dieselben einen neuen Gehalt, so die Präexistenzvorstellung, von der aus er nicht seine Christologie orientiert, so die Theologumena, die auch im vierten Buche Esra sich finden, wie das vom ersten Adam als Vater der Sünde (4. Esra III 21 f. IV 30. VII 48) oder die Eröffnungen über die Erwählung Israels (V 2, 21 f. VIII 1 f. XIV 7 f. zu vergleichen mit Röm. 9—11).

Spärlichkeit solcher Einflüsse zeigt, daß des Paulus Denken und Darlegen von ihnen her nicht seine Richtung empfangen hat.

Der Hebräerbrief bezeichnet sich selbst als eine erbauliche Ansprache (*λόγος παρακλήσεως* 13, 22), er will also beurteilt sein wie eine Synagogenrede (AG. 13, 15); und in der Tat ist er seinem Hauptinhalte nach Schriftauslegung. In der heiligen Geschichte werden die Typen nachgewiesen, welche die Bedeutung des Heilswerkes Christi veranschaulichen. Die belehrende Auslegung wechselt ab mit der Ermahnung der Leser.[1]) Man könnte den Hebräerbrief einen gelehrten und zielbewußten Midrasch nennen,[2]) denn seinen Darlegungen liegen bestimmte Schriftworte als Leitsätze zum Grunde; sie geben den Ausgangspunkt und den Schlußpunkt. Für die Christologie gibt Psalm 110, 4: „Du bist Priester in Ewigkeit nach der Weise des Melchisedek" die Achse der Gedankenbewegung (5, 10. 6, 20. 7, 11. 17. 21), für die Wertung des Erlösungswerkes das Wort vom Neuen Bunde (Jerem. 31, 31—34), und auch die ermahnenden Stücke haben ihr Schrifthema, wie die ergreifende Einschärfung, einzugehen in die gottgemäße und gottähnliche Sabbatruhe (3, 1—4, 11. Psalm 96, 7—15). In der Schilderung des Glaubens sodann, in der seine allüberwindende Kraft, der Glaube also als Grundkraft aller frommen Betätigung erwiesen und gepriesen wird, schreitet die Darlegung, die Zeitfolge berücksichtigend, in stolzen Anaphern durch die Geschichte der Väter, um dann in rhetorisch wirksamer Zusammenfassung die Kämpfe der Gegenwart in das Licht der auf Glauben gegründeten Hoffnung zu stellen. Diese Lobrede im edelsten Sinne ist ein Gegenstück zur Rechtfertigungsrede des Stephanus (Act. 7) und zu den lehrhaften Geschichtsausnutzungen, wie sie Psalm 105 und die Spruchlitteratur geben (z. B. Sir. c. 44—50 im *πατέρων ὕμνος*).

---

[1]) *παράκλησις σὺν ἐπαίνῳ* sagt die Hypothesis, ferner: *γράφει λοιπὸν καὶ πᾶσι τοῖς ἐκ περιτομῆς πιστεύσασιν Ἑβραίοις ἀποδεικτικὴν ταύτην ἐπιστολήν· ἀποδεικτικὴ ἐπιστολὴ* ist Kunstwort für eine Lehrschrift.

[2]) 5, 11 *λόγος δυσερμήνευτος λέγειν.*

Nach seinem Gesamtcharakter steht der Hebräerbrief der Exegese des Alexandriners Philo näher als dem palästinensischen Schrifttum. Es trifft auch zu, wenn ihn Origenes im Vergleich mit den Paulusbriefen „griechischer" (ἑλληνικωτέρα ἐπιστολή) nennt, trotzdem er weniger direkte Beziehungen zur griechisch-römischen Popularphilosophie hat. Der Brief ist sorgfältig stilisiert. Wie der Prolog des Lukas ist sein Eingang eine fein abgewogene und ausgemeißelte Periode, deren rhythmischer Anfang (πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως, zwei Päone vierter Ordnung) volltönend ins Ohr fällt. Und der Hymnus auf das Wort Gottes (4, 12 f.) verläuft in durchweg feststellbaren Rhythmen. Wenn Blaß den Brief stichometrisch abdruckt, so muß er, um dies durchzuführen, manchen Eingriff chirurgischer Kritik sich gestatten; er tut der Überlieferung des Textes Gewalt an. Aber das ist richtig, daß der gehobene, feierliche Stil des Briefes viel näher der rhythmisierten Kunstprosa steht als etwa Röm. 8 oder 1. Kor. 13. Auch das Sprachgut ist gewählt; der Brief ist reich an eigentümlichen und eindrucksvollen Wendungen. Hierher gehören die teilweise mit Philos Prädikaten des Logos sich deckenden Umschreibungen der einzigen Würde Jesu in der Einleitung: „Abglanz der Herrlichkeit", „Ausprägung der Wesenheit Gottes", die Charakterisierung von Jesus als „Gesandter und Hohepriester des Heils" (3, 1. 2, 6), als „Mittler des Neuen Bundes" (8, 6. 9, 15. 12, 24), als „Fürst und Vollender des Glaubens" (12, 2), seltene Worte wie παραρύεσθαι (2, 1), μετριοπαθεῖν (5, 2), eine Wendung wie die von dem „Worte das da mit dem Glauben zusammengemischt ist",[1]) oder wie die von „der Wolke der Zeugen" (12, 1), „der allezeit sich zur Verfügung stellenden Sünde" (ἁμαρτία εὐπερίστατος 12, 1), dem „unerschütterlichen Reiche" (12, 28).

Das Ziel, auf das der Brief sicher und planvoll losgeht, ist der Erweis der Erhabenheit Jesu über die Engel und die Autoritäten des Alten Bundes und der Erledigung aller Heil-

[1]) Nach der Lesart λόγος συγκεκερασμένος τῇ πίστει (4, 2). Vgl. Philo V 299, 2 Cohn: ἀνακεκραμένος λογισμῷ.

tümer des Alten Bundes, namentlich der Opfer, durch das einmalige und freiwillige Selbstopfer Jesu. Dahinter steht dieselbe Frage, die Paulus auf anderem Wege beantwortet, die Frage nach der Autorität des Alten Bundes für die Gläubigen. Es ist dies nicht ein paulinisches Problem, sondern das Problem des Urchristentums, das in voller Schärfe Jesus erfaßt hat, wenn er als der Erfüller des Gesetzes im Sinne der Propheten und im Gegensatze zum Nomismus des Schriftgelehrtentums eine bessere Gerechtigkeit verkündigt. Wen klärt der Verfasser des Hebräerbriefes — ich halte Barnabas dafür — darüber auf? Denn der Brief ist durch bestimmte Unklarheiten und Gefahren veranlaßt; er ist keine Lehrrede akademischen Charakters. Seine gelehrte Haltung fordert Leser, die mit den Methoden jüdischer Theologie vertraut sind. Seine Ermahnungen richten sich gegen die Neigung der Leser, sich abzusondern von der Gemeinde (10, 25), und gegen das Erschlaffen in eindringender Kopfarbeit (5, 11 f.), während andererseits ihre Treue im Gemeindedienst gerühmt wird (6, 10). Barnabas, der Levit, war ein Vertrauensmann der jerusalemischen Gemeinde. Als Kyprier war er mit dem alexandrinischen Judentum und seiner Weisheit vertraut. Für die Mission hat das Judenchristentum ebenso wie die Gemeinde von Antiochia Lehrer und Evangelisten ausgebildet. Der Charakter des Briefes macht es wahrscheinlich, daß er an einen solchen Kreis judenchristlicher Lehrer gerichtet ist. So ist er zugleich ein weiterer Beleg dafür, daß Paulus ein Recht dazu hatte, die Einheit des Glaubens in der Christenheit zu betonen und wie selbstverständlich auch dem Petrus die Überzeugung zuzuschreiben, aus dem Glauben, nicht aus Werken erlangen wir Sündenvergebung (Gal. 2, 16).

Das Buch der katholischen Briefe enthält nach Charakter und Inhalt sehr verschiedenartige Schriften, die aber, abgesehen von dem dritten, vielleicht auch dem zweiten Johannesbrief, das gemeinsam haben, daß sie nicht an eine einzelne Person, auch nicht an eine bestimmte Gemeinde, sondern an eine unbegrenzte Leserschaft gerichtet

sind.[1]) Wie der Hebräerbrief sind sie mit Ausnahme der drei Johannesbriefe an judenchristliche Kreise gerichtet, entweder als Sendschreiben lehrhaften Charakters, wohl geeignet, dem Unterricht zu dienen, oder als Warnungsreden. Das erste gilt vom Jakobus- und dem ersten Petrusbrief, das zweite vom zweiten Petrus- und Judasbrief.

Der Jakobusbrief gibt sich in seiner Aufschrift als Rundschreiben an die Judenchristen der Diaspora; denn die zwölf Stämme in der Diaspora sind ebenso wie in der Apokalypse (21, 12) das Israel Gottes (Gal. 6, 16), die gläubigen Juden. Sein Inhalt ist überwiegend ethisch. Der Form nach nähert er sich sowohl der hellenischen Diatribe als auch dem Spruchstil des Alten Testamentes und der Evangelien. Die Darstellung ist lebendig und bilderreich. Überwiegend ist die Anrede im Imperativ. Aber die Rede geht öfter in lebendiges Wechselgespräch über, wie in der Auseinandersetzung über Glauben und Werke.[2]) Die Sprache ist schlicht und anschaulich, reich an konkreten Beziehungen. Die Bilder sind treffend, wie das von den unsteten Meereswogen (1, 6), vom Manne, der sein Abbild im Spiegel beschaut und es dann vergißt (1, 23f.). Fast überreichlich gehäuft sind sie in dem Abschnitt von den Zungensünden (3, 1—12). Auch an gewählten Ausdrücken fehlt es nicht, wie „doppelherzig" (*δίψυχος* 1, 8. 4, 8), „das vollkommene Gesetz der Freiheit" (1, 25. 2, 12), die astrologische Bezeichnung des Lebenslaufs mit „Geburtsrad" (3, 6). Astrologisch ist auch die Wendung „Wechsel und Abschattung des Wandels" (1, 17), das Auf- und Untergehen der Gestirne im Gegensatze zu dem unveränderlichen Glanz Gottes.

Die einzelnen Abschnitte des Briefes, die teils Spruchgruppen sind (vgl. c. 1), teils abgerundete Darlegungen, setzen sich scharf voneinander ab und stehen untereinander in loser

---

[1]) *καθολικὸς* steht im Gegensatz zu *ἐνικὸς* und *μερικός*. Vgl. Schol. Aristotelis ed. Brandis p. 24a und dazu Deißmann Bibelstudien S. 243, ferner die Hypothesis zum Römerbrief bei Matthäi.

[2]) 2, 14—26. Vgl. zur Form derselben Arr.-Epiktet III 9, 13f. Ganz im Stil der Diatribe ist auch 4, 13—17.

Verbindung. In bunter Folge, ähnlich wie in den alttestamentlichen Spruchbüchern, wird gehandelt vom Segen des Leids, von Versuchungen, von der Pflicht der Einfalt und Lauterkeit, von Reichtum und Armut, von Glauben und Werken mit Kritik der falsch verstandenen Rechtfertigungslehre des Paulus, von Zungensünden, Streitsucht, vorschneller Zuversicht, Kleinmut und Superklugheit, Langmut, Gebetsernst. Der zusammenhaltende Gedanke ist die Einschärfung der rechten Weisheit, die von oben kommt (3, 13—18). Alle einzelnen Wahrheiten sind ihre Früchte.

Die Stimmung des Briefes ist durch den Gegensatz von reich und arm bedingt. Die Gefahren des Reichtums werden in noch schärferer Weise wie im Lukasevangelium betont; die Invektive 5, 1—5 erinnert zugleich an die Bußpredigt der kynischen Diatribe. Erinnert man sich an die Armut der jerusalemischen Gemeinde und an die Bedeutung, welche die Hellenisten in ihr hatten (Act. 6, 1 f.), vergegenwärtigt man sich weiter die Tatsache, daß auch die Juden der Diaspora meist mit der Not des Lebens zu kämpfen hatten, so sind die Anhaltspunkte dafür gewonnen, dieses Rundschreiben als eine Urkunde des nomistischen Judenchristentums zu beurteilen, das ohne die Einseitigkeiten der pharisäischen Religionsfehler im Sinne der Bergpredigt allen Messiasgläubigen frommen Wandel, strenge Selbstzucht und festes Gottvertrauen einschärft. Der Brief verhält sich zu den alttestamentlichen Spruchbüchern ebenso wie die Offenbarung des Johannes zu der Apokalyptik des Spätjudentums. Er erhebt sich über die Analogien durch seinen christlichen Einschlag, der ihn an die Seite der Bergpredigt stellt, obwohl er deren Kraft und Eigenart nicht erreicht.

Auch der erste Petrusbrief ist ein Rundschreiben, das einer der drei Apostel der Beschneidung (Gal. 2, 9) an die Judenchristen Kleinasiens unter genauer Angabe der einzelnen Landschaften in der Zuschrift gerichtet hat; denn daß die „auserwählten Beisassen" Judenchristen waren, ist durch die von den Vätern überlieferte Lebenslehre (*ἀναστροφὴ πατροπαράδοτος* 1, 18) gefordert und wird durch den Hinweis

auf früheres Sündenleben nach dem Willen der Heiden (4, 3) nicht widerlegt. Der Brief ist ein Beleg für die Missionsarbeit des Petrus in der jüdischen Diaspora Kleinasiens. Er gibt einen Abriß der Glaubens- und Lebenslehre (ἐπιστολὴ διδασκαλική). Er charakterisiert sich selbst als Ermahnung und Zeugnis (παράκλησις und ἐπιμαρτυρία 5, 12), und ergeht sich in lockerer Aneinanderreihung der einzuschärfenden Wahrheiten. Sachlich steht er unter den katholischen Briefen den Paulusbriefen am nächsten. Ähnlich wie der Galaterbrief verflicht er Belehrung und Ermahnung, trennt also das Lehrhafte und Ethische nicht so bestimmt, wie dies im Römer-, Kolosser- und Ephesierbriefe geschieht. Am meisten fällt die Verwandtschaft der Einschärfungen 2, 13—17 [1]) und 4, 7—11 mit den ethischen Weisungen des Römerbriefes in die Augen. Aus litterarischer Abhängigkeit erklärt sich dieselbe jedoch nicht; das Eigentümliche überwiegt. Es handelt sich um zwei unabhängige Fassungen ethischen Gemeingutes. Im übrigen ist es nicht verwunderlich, wenn Gedanken des Paulus und des Petrus zusammenklingen; denn sie haben sich über die Grundsätze des Evangeliums verständigt (Gal. 2, 1—11), woran auch der persönliche Konflikt in Antiochia (Gal. 2, 12f.) nichts ändert. Der eigenartige Gehalt des Petrusbriefes aber ergibt sich aus dem Schwerpunkte seiner Betrachtungen: Christus als Vorbild im Dulden wird auf Grund der Jesaiasworte vom Knechte Gottes in den Mittelpunkt gestellt; der Segen des Leids wird in gleicher Art, wie dies z. B. in der Diatribe des Musonius vom Leiden (περὶ πόνου) geschieht, dargelegt, und die Hoffnung als Heilskraft. Verhältnismäßig reich sind die Beziehungen zu der Bergpredigt, noch ausgiebiger die Übernahmen aus dem Alten Testamente, wobei auch neben den religiösen Motiven der Ermahnung die Weltklugheit der alten Spruchweisheit nicht verschmäht wird (3, 8f.). Die absonderliche Aussage über die Höllenfahrt Jesu steht spätjüdischen und ethnischen Mythologumena nahe. [2]) Der Stil ist volkstümlich,

[1]) βασιλεύς ist der in Kleinasien übliche Titel des römischen Kaisers.
[2]) Zu letzteren vgl. E. Rohde Griechischer Roman 1. Aufl. 269f.

aber entbehrt nicht des Schmuckes, ja es tritt eine Vorliebe für gewählte, bildkräftige und paradoxe Ausdrücke hervor: „das unvergängliche und fleckenlose und unverwelkliche Erbe“ (1, 4), die Gürtung der „Lenden der Gesinnung“ (1, 13), „die vernünftige unverfälschte Milch“ der Lehre (2, 2), die „geistlichen Opfer“, das „geistliche Haus“ (2, 5). Ein gewähltes Wort ist ἀλλοτριοεπίσκοπος (4, 15), einer der sich um Dinge kümmert, die ihn nichts angehen. Eduard Zeller hat das Gewicht desselben durch Parallelen aus der griechischen Popularphilosophie nachgewiesen.[1]) Auch der Mysterienausdruck ἐποπτεύειν (2, 12) verdient Hervorhebung. Wendungen wie „lebendige Steine“ betätigen die Freude an paradoxen Bildern.[2]) Der Charakter des Briefes aber wird von dem original-christlichen Gehalt aus allein richtig gewürdigt. Er ist ein Beispiel für die Weise christlicher Belehrung, durch welche das Gemeindeleben gesund erhalten wurde.

Wesentlich verschieden ist der Charakter des zweiten Petrusbriefes, der mit dem Judasbrief blutsverwandt ist. Beide setzen die Arbeit der Apostel voraus (2. Petr. 3, 2. Jud. 17). Der „allerheiligste Glaube“ (Jud. 20) ist feststehende Überlieferung geworden. Die Gefahr des Libertinismus in der Lebensführung, die durch Zweifel an der Parusie Jesu geweckt wurde, ist akut geworden. Sie zu bekämpfen ist die Aufgabe der Briefe. Es sind Mahn- und Strafreden im Ton von Jesaias' Strafrede wider die Trunkenen Ephraims (c. 28) und der Vorhaltungen des Buchs der Weisheit über die Torheit des Götzendienstes (c. 16. 17), die sich an die Gläubigen überhaupt richten (τοῖς ἰσότιμον ἡμῖν λαχοῦσι πίστιν 2. Petr. 1, 1). Der zweite Petrusbrief greift dabei weiter aus; er warnt nicht nur und straft, sondern er erinnert auch durch positive Darbietungen an die frühere Unterweisung; ein

---

[1]) Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1893 S. 129—139, auch Arr.-Epiktet III 23, 5.

[2]) 2, 4. Vgl. als Gegenstück Pindars ψυχρὰ φλόξ (Plutarch ed. Reiske VIII 208).

ὑπομνῆσαι περὶ ὧν κατηχήθησαν τὴν διδασκαλίαν schreibt ihm die Hypothesis zu. Besonders stark treten in beiden Schreiben Beziehungen zur spätjüdischen Tradition hervor, im zweiten Petrusbriefe auch zu griechischen Philosophemen. Judas (v. 6) weist auf den Fall der Engel und die Planetenhäuser als Wohnungen der Engel, auf den Streit des Erzengels Michael mit dem Teufel (v. 9), er zitiert Henoch (v. 14).[1] Auch der zweite Petrusbrief bezieht sich auf den Engelfall (2, 4f.) und deutet auf den Ursprung der Welt aus Wasser (3, 5) und auf die von den Stoikern gelehrte Weltverbrennung (3, 10f.).

Das gegenseitige Verhältnis der beiden Schreiben ist verwickelt. Die Substanz des Judasbriefes findet sich auch im zweiten und dritten Kapitel des zweiten Petrusbriefes, wobei zu beachten ist, daß das dritte Kapitel unvermittelt angestückt ist. Aber ebensowenig ist der Nachweis zu liefern, daß der Judasbrief ein Auszug aus dem zweiten Petrusbrief sei, wie das umgekehrte, daß der zweite Petrusbrief den Judasbrief verarbeitet habe. Das Eigengut in den parallelen Stücken und die eigentümliche Fassung des Übereinstimmenden, die Unmöglichkeit, für die Modifikationen durchschlagende litterarische Motive aufzuspüren, legt die Annahme am nächsten, daß beide eine Vorlage frei benutzen. Petrus (2, 5) führt „als achten" den Noa ein, Judas (v. 14) „als siebenten" den Henoch. Weist diese Angabe nicht auf verschiedene Auswahl aus gleicher Quelle? Judas (v. 6) sagt von den gefallenen Engeln, „sie werden mit ewigen Ketten gebunden in der Finsternis zum Gerichte aufbehalten", Petrus (2, 4) „sie seien mit Ketten der Finsternis in den Tartaros verbannt".[2] Petrus nennt die Libertinisten „Flecken", sie verschmutzen also die Reinheit der Gemeinden (*σπῖλοι* 2, 13), Judas (v. 12) nennt sie „Klippen" (*σπιλάδες*), an denen also das Schifflein Christi

---

[1] Das einzige benannte Zitat aus einem Apokryphon im Neuen Testament.

[2] *ταρταροῦν* ist ein mythologisches Wort, das sonst nur noch in einem Scholion zur Ilias nachgewiesen ist.

scheitern könnte. Das Wort von der unerträglichen Lästerung der Engel bei Petrus (2, 11) ist dunkel, im Judasbrief (v. 9) wird die Beziehung desselben deutlich.

Der Stil der Briefe ist ungefüge und schleppend, der des Judas einfacher als der bisweilen gesuchte des zweiten Petrusbriefes, dessen Sprachgut von dem des ersten verschieden ist.[1]) Im Petrusbrief finden sich bisweilen langatmige Perioden (1, 3—7. 2, 4—10). Der Kettenschluß 2, 5—7 bringt eine lange Reihe von christlichen Betätigungen, deren innerer Zusammenhang nicht so einleuchtet, wie die Verknüpfung von Drangsal, Ausdauer, Bewährung, Hoffnung, durch welche Paulus es rechtfertigt, daß er sich auch der Drangsale rühme (Röm. 5, 3f.). Sehr stark belastet und schwerfällig ist auch die Verbildlichung des Libertinistenwesens bei Judas (v. 12, 13), zu der Luft, Bäume, Wasser und Himmel herbeigeholt werden. Andererseits fehlt es nicht an Kernworten, wie „Schicksalshaderer" (*μεμψίμοιρος*)[2]) oder wie die Gnome: „wem einer unterliegt, dessen Knecht ist er geworden" (2. Petr. 2, 19), die scharf den trügerischen Freiheitsbegriff der Libertinisten beleuchtet. Weniger erfreulich sind die derben Sprichwörter vom Hunde, der zu seinem Gespei zurückkehrt (Prov. 26, 11) und von der sich im Kot wälzenden Sau (2, 22).

Der zweite Petrusbrief vergegenwärtigt den Apostel nach dem Eindruck, den er bei seinen Mitarbeitern hinterlassen hat. Als das Testament des Petrus an die judenchristlichen Gemeinden der Diaspora läßt es sich auffassen. Mit dem Kerygma des Petrus zeigt er keine Verwandtschaft, auch nicht mit den übrigen petrinischen Apokryphen. Beide Briefe sind Quellen für die Kenntnis der Stimmungen einer Zeit, in der die Parusiehoffnung erlahmte. Sie sind ferner Beispiele für die christliche Mahn- und Strafrede, deren Ton und Haltung in den kynischen Diatriben Analogien hat. Sie gehören, wenn

---

[1]) Zu beachten ist besonders die technische Verwendung von *ἐπίγνωσις* und *ἐπιγινώσκειν*.

[2]) Jud. 16. Teles (Stobaeus Florilegium ed. Meineke IV 50 Z. 15) verbindet *ἀπερίεργος* und *ἀμεμψίμοιρος*.

ich recht sehe, in die Zeit nach der Zerstörung Jerusalems, wo das Judenchristentum, das seinen Mittelpunkt verloren hatte, vor die Wahl gestellt war, entweder in die Heidenkirche aufzugehen oder Sekte zu werden. Der zweite Petrusbrief weist den ersten Weg deutlicher als der Judasbrief. Wie charakteristisch ist hierfür das Urteil über die Briefe „unseres lieben Bruders Paulus, in welchen sind etliche Dinge schwer zu verstehen." Willig, aber mit einer gewissen Zurückhaltung wird der Tatsache Rechnung getragen, daß die bereits gesammelten paulinischen Briefe Autorität sind. Die apokryphe Petruslitteratur dagegen liegt in der entgegengesetzten Richtung. In den Pseudoclementinen ist Paulus der bestgehaßte Mann, der unter der Maske des Zauberers Simon herabgesetzt wird.

Die drei Johannesbriefe tragen die charakteristischen Züge der Sprache des Evangeliums, gleiche Verknüpfung der Sätze, gleiche Lieblingswörter. Besonders tritt ἀλήθεια hervor und im ersten und dritten Brief μαρτυρία und μαρτυρεῖν. Der dritte Brief ist ein Privatschreiben an Gajus, das in der Haltung dem Philemonbriefe am nächsten steht. Zwei Charakterköpfe heben sich in ihm ab, der gastfreie Gajus, der ehrgeizige, den Wanderlehrern abholde und ihnen die Gemeinde verschließende Diotrephes; außerdem wird Demetrius als Vertrauensmann der Gemeinde und des Briefschreibers empfohlen. Der zweite Brief an die „erwählte Herrin und ihre Kinder" dürfte an eine Gemeinde gerichtet sein, wenn 3. Joh. 9 auf ihn zurückweist. Er faßt ins kurze, was das erste Schreiben ausführlich darlegt. Dieses aber steht selbständig und in eigenartigem Gepräge mit dem Evangelium zusammen. Tritt dort alle direkte Polemik zurück, so ist dieser Brief recht eigentlich den Abgrenzungen gegen das Antichristentum gewidmet. Der Gegensatz der Wahrheit, wie sie gleich in dem Bekenntnis zu dem lebendigen Christus im Anfange umschrieben wird, und der Lüge, welche das wahrhaftige Menschenwesen Jesu doketisch verflüchtigt, beherrscht ihn. Seinem Inhalte nach ist er Theologie, indem er die Heilstatsachen in Erinnerung bringt, sie deutet und die Folgen

für die Lebenslehre daraus zieht;[1]) seiner Form nach ist er eine erbauliche Ansprache, die mit einem Bekenntnis anhebt und einer Warnung vor dem Götzendienste schließt und wohl durchdachte, bestimmt sich voneinander abhebende Darlegungen ohne scharfe Gliederung mit steter Wiederholung der Leitmotive traulich und feierlich vorbringt. Der geistliche Vater redet zu seinen Kindern, den Brüdern, den Geliebten, den Freunden (*ἀγαπητοί, τεκνία μου, παιδία, ἀδελφοί*). In immer neuem Anheben, die Einführungsworte ständig an die Spitze stellend, führt er ihnen Satz und Gegensatz von Fall zu Fall vor die Seele. Wie eine These eröffnet der leitende Gedanke die Einschärfungen und Beherzigungen. Dann werden die Fälle angeführt, von denen aus seine Tragweite und Wichtigkeit positiv und negativ zu würdigen ist. So gleich nach der Einleitung die These: „Und dies ist die Kunde, die wir gehört haben von ihm, und wir verkündigen sie euch wieder, daß Gott Licht ist und Finsternis ist in ihm keine" (1, 5). Dann die in Betracht kommenden Fälle, eingeführt mit „wenn wir sagen", „wenn wir bekennen" (1, 6. 8. 9. 10). Ebenso stellt 2, 3 den positiven Satz voran, der das Kennzeichen des christlichen Sinnes ausspricht. Dann folgen, mit „wer da sagt" eingeleitet, die Abgrenzungen (v. 4. 6). Bisweilen steigert sich die Rede zum rhythmischen Parallelismus. 2, 12—14 mit der Einführung „ich schreibe euch, Kindlein, Väter, Jünglinge — ich schrieb euch, Kindlein, Väter, Jünglinge", und mit der Wiederholung des „ihr habt besiegt den Argen" gewährt den Eindruck eines zweistrophigen Hymnus, der sich mit dem Wechselgesang der Lakedämonier vergleichen läßt, auf den schon Wetstein aufmerksam macht.[2]) Solcher

---

[1]) In der Hypothesis wird er charakterisiert als *εὐαγγελικὴ θεολογία Χριστοῦ. θεολογεῖ, ὑπομιμνήσκει, θεολογῶν δὲ ἐξηγεῖται.*

[2]) Plutarch Lacon. instituta 238a (Reiske VI 184) *τριῶν οὖν χορῶν ὄντων κατὰ τὰς τρεῖς ἡλικίας καὶ συνισταμένων ἐν ταῖς ἑορταῖς, ὁ μὲν τῶν γερόντων ἀρχόμενος ᾖδεν· ἄμες ποτ' ἦμες ἄλκιμοι νεανίαι. εἶτα ὁ τῶν ἀκμαζόντων ἀνδρῶν ἀμειβόμενος· ἄμες δέ γ' ἐσμεν· αἱ δὲ λῆς αὐγάσδεο· ὁ δὲ τρίτος ὁ τῶν παιδῶν· ἄμες δέ γ' ἐσσόμεθα πολλῷ κάρρονες.* Verwandt ist auch die Stilisierung von Psalm 118, 1—4. 6—.

Aufbau mit Wiederholung der Einführungsworte kehrt dann noch einmal wieder 5, 18—20 (das wiederholte *οἴδαμεν*). Sonst beherrscht den Ausdruck jenes Fortspinnen der Gedanken in Wiederaufnahme des voraufgehenden Leitwortes, das auch im Evangelium vorherrscht. Die Kernworte des Briefes sind, abgesehen von *ἀλήθεια* und *μαρτυρία, μαρτυρεῖν* namentlich *ἀγάπη, νίκη, νικᾶν, χρῖσμα* (vgl. Daniel 9, 26 LXX). Den Grundton bestimmt die abgeklärte Ruhe und Sicherheit, in der Johannes die Heilsbotschaft nach ihrem spezifischen Gehalt gegen Doketismus und Libertinismus abgrenzt. Als Sieger über die Finsternis wendet er sich an die Seinen, um ihnen den Mut zum Kampf und zum Siege zu stärken.

Groß ist der Abstand zwischen den einzelnen Briefen nicht nur überhaupt, sondern auch innerhalb der Gruppe der Paulusbriefe und der katholischen Briefe. Der Römerbrief, der Ephesierbrief einerseits, der Philemonbrief andererseits, der erste Petrusbrief und der dritte Johannesbrief verhalten sich zueinander wie die autoritative Unterweisung zur traulichen Mitteilung. Und doch ist's eine gewisse Familienähnlichkeit, die sie verbindet, ein gleicher Grundton, der in allen durchklingt. In ihnen sämtlich macht sich das Bestreben geltend auf Erbauung und Vertiefung der Heilsgewißheit und auf Belebung und Bewährung der Bruderliebe. Die zeugende Kraft dieses Schrifttums ist das Bedürfnis nach einer die jungen Christengemeinden zusammenhaltenden, ihnen allen vertrauten Überlieferung. Die verschiedenen Wege, dazu zu gelangen, das Ringen um klare Formulierungen, wie es besonders die paulinischen Briefe kennzeichnet, mit einem Wort, die mannigfach bedingte Individualität der Briefe verweist sie in die Zeit der Anfänge des christlichen Gemeindelebens. Daher haben denn auch die folgenden Generationen den apostolischen Brieftypus nicht fortgebildet; die karge Nachblüte in den Briefen der apostolischen Väter wird durch neue Litteraturformen verdrängt, welche den veränderten Lebensbedingungen der Kirche Rechnung tragen.

4. Die Apokalypse will ein Vorlesungsbuch sein, also gottesdienstlichen Zwecken dienen; das sagt sie selbst: „Selig wer da liest und die da hören das Wort der Weissagung" (1, 3 vgl. 22, 7). Das erinnert an die Aufforderung: „Wer das lieset, der merke darauf" (Matth. 24, 15). Daher ist auch viel von Aufschreiben die Rede (1, 19 z. B.). Ihr Inhalt ist das Zeugnis von Jesus, das der Geist der Prophetie ist (19, 10). Sie will also keine Geheimlehre, keine Verhüllung, sondern eine Enthüllung bieten, und zwar von dem, was der Prophet sah und was da ist und was danach geschehen soll (1, 19). Diese Enthüllung gibt sie mit dem strengen Bewußtsein, vollwertige und abgeschlossene Kunde zu bringen. Die Schranken zwischen Himmel und Erde sind für den Seher gefallen. Was da verborgen war, liegt ihm entsiegelt vor Augen. Daher die Drohung am Schlusse, die in der spätjüdischen Apokalyptik Parallelen hat.[1]) Luther nahm schweren Anstoß an solcher Selbsteinschätzung des Offenbarungswertes.

Das Buch gehört zur johanneischen Schriftengruppe und ist in Kleinasien abgefaßt (1, 9). Und so verschieden es nach Form und Inhalt auch vom Evangelium ist, steht es dennoch mit ihm in Blutsverwandtschaft. Nicht bloß die Wiederkehr gewisser Lieblingsworte (*μαρτυρεῖν, μαρτυρία, μάρτυς, νικᾶν, ζωή* u. a.) beweist das, sondern vor allem die gleiche christologische Grundanschauung, die allerdings verschieden gewandt ist. Im Evangelium offenbart sich der Logoschristus (Apoc. 19, 13) in seiner geschichtlichen Wirksamkeit, in der Apokalypse handelt er als der Weltenherr, der den Kampf für die Gottesherrschaft durchkämpft, bis daß er alle Feinde am Schemel der Füße Gottes niedergelegt hat (1. Kor. 15, 25 f.).

Auch im Aufbau zeigt sich die gleiche Methode. Das Ganze ist planvoll angelegt, während die einzelnen Teile lose miteinander verbunden sind. Hinsichtlich des Stoffes aber ist

---

[1]) Vgl. Joseph Scaliger zu des Eusebius Chronicon S. 8 f, Aristeas § 311. Joseph Ant. XX 11, 2. Irenäus bei Euseb. Hist. eccl. V 20, 2. Ob diese Drohung auf die Nachlässigkeit der Abschreiber einzuschränken ist?

der Unterschied durchgreifend. Dem Evangelium liegt eine einheitliche Überlieferung zum Grunde, in der Apokalypse ist verschiedenartiges ungleichmäßig zusammengearbeitet.[1]) Man könnte sie eine Chrestomatie von prophetischen Stücken nennen, wenn nicht ein einheitlicher Plan alles einzelne zusammenhielte und auch, wo die Darlegung sich in Episoden festzulegen schien, der fallen gelassene Faden immer wieder aufgenommen würde. Daher tritt denn auch in den mannigfachen Bildern deutlich die Absicht hervor, den Gang des Evangeliums von Israel zu den Heiden zu veranschaulichen, — die zwölf Stämme, aber mit Ausschluß Dans, die vierundzwanzig Ältesten, und neben ihnen die ungezählten Bekenner (c. 5. c. 7, 4—12); aber dies nicht allein, sondern das Buch will auch den Bekennern in der Not der Gegenwart Trost, Hoffnung und Siegesmut durch die Enthüllung der geheimnisvollen göttlichen Ratschlüsse vermitteln. Jenes erinnert an die Prophetie des Paulus im Römerbrief (11, 25—33), dieses an das Herrenwort: Ich bin nicht gekommen Friede zu bringen, sondern das Schwert (Matth. 10, 34).

Die Ungleichmäßigkeit des Inhaltes tritt in dem großen Mittelstück, das die Kämpfe und Plagen schildert, hervor. Die Eingangsvision, in der die Exposition für das Ganze gegeben ist, mit der die sieben stilisierten Hirtenbriefe des himmlischen Priesterkönigs an die sieben kleinasiatischen Gemeinden verbunden sind (c. 1—3), hält in der Darstellung volles Gleichmaß, ebenso die grandiose Verbildlichung des Gottesdienstes im Himmel mit der Berufung des Lammes zur Herrschaft (c. 4. 5). Ebenso geben die Schlußstücke, die Schilderung der letzten Kämpfe, des tausendjährigen Reiches, des himmlischen Jerusalems, der Stadt, in der alles Licht ist und kein besonderer Tempel mehr der Anbetung dient, der Baum des

[1]) Daher ist die Frage nach der Herkunft der einzelnen Stücke, nach Glossen und Zutaten wohlberechtigt, die seit der Arbeit E. Vischers (Die Offenbarung Johannis, eine jüdische Apokalypse in christlicher Bearbeitung 1886) nicht zur Ruhe gekommen ist. Zuletzt hat den litterarkritischen Weg beschritten J. Wellhausen Analyse der Offenbarung Johannis 1907.

Lebens und der Quell des Lebens (c. 20—22, 5) ein geschlossenes Bild in gleichmäßiger Fassung der einzelnen Teile. Aber in der breiten Mitte, die schematisch nach der dreifachen Siebenheit der Siegel, Posaunen und Zornschalen angelegt ist, wechselt trockene knappe Aufzählung in sich zum Teil deckendem Parallelismus mit ausgiebig ausgeschmückten Episoden (c. 10—12) ab, auch fehlt es nicht an Wiederholungen, Ungleichmäßigkeiten und Widersprüchen.[1]) Und während zunächst die geschichtlichen Beziehungen der Visionsbilder nicht faßbar sind, scheinen gegen das Ende immer deutlicher die Züge der großen Gottesfeindin, des götzendienerischen Babylon, das will sagen Roms mit dem Kaiserkult, immer deutlicher durch die Bildhüllen (c. 16—18). Hier kann sich der Seher nicht genug tun, in immer neuen Bildern die Furchtbarkeit der Gottesfeindin zu schildern. Vieles ist dabei aus Ezechiel und Daniel übernommen, den Vätern der Apokalyptik.

Den Charakter des Vorlesungsbuches bewahrt die Apokalypse durch ihre liturgische Haltung in Wort und Stilisierung. Auch die Solöcismen und die Unregelmäßigkeiten im Satzbau, mit denen sie durchsetzt ist, welche herb die sonst je nachdem kühne oder wohlabgewogene, schwungvolle oder getragene Rede unterbrechen,[2]) sind wohl beabsichtigt. Aber das eigentliche Gepräge erhält sie durch den Parallelismus des Aufbaues, der in den sieben Sendschreiben kunstmäßig durchgeführt ist, und in den Verknüpfungen der Offenbarungsakte nach der

---

[1]) Vgl. z. B. die Dublette c. 13 u. 17. 11, 19 und 15, 5, die doppelte Deutung der 144000 in 7, 1—8 und 14, 1—4, die Einlagen 7, 1—8 u. 9—17, c. 10. 11, 1—13. c. 12. Schon Ambrosius bemerkt zu Apok. 16—20, 10: Ex maxima parte visioni superiori (dem Bericht über die sieben Posaunen) concordat.

[2]) Vgl. gleich den Anfang 1, 1—3. 1, 4. 5. 6, sodann 5, 8. 13. 12, 6. 17, 3 u. a. Gegenstück sind die meist glatt stilisierten Sendschreiben. Die Solöcismen als Glossen zu erklären, ist dadurch verwehrt, daß sie fest in den Zusammenhang eingefügt sind, sie aus Unkenntnis des Verfassers zu erklären, aber dadurch, daß das Griechisch der Apokalypse sonst keineswegs vulgär ist. Auch die Orakel lieben Barbarismen. Das Unregelmäßige, Fremdartige und Überraschende wirkt kräftiger.

Siebenzahl. Überhaupt wird die heilige Siebenzahl in verschiedenen Verbindungen neben der Vierzahl zum Regulativ gebraucht. Weiter weisen darauf die zahlreichen Hymnen, welche die Visionsbilder beleben. Es singen ein neues Lied (ᾠδὴν καινὴν 5, 9. 14, 3) die vier Tiere vor dem Throne Gottes (4, 8), die vierundzwanzig Ältesten (4, 11), die Heiden (7, 10), die Engel (7, 12. 18, 2. 3. 21f.). Sie singen auch das Lied des Moses mit Zithernbegleitung (15, 3f.).[1]) Es ließe sich aus diesen Liedern, die vielfach Anleihen bei den gottesdienstlichen Psalmen machen, ein liturgisches Gesangbuch der Urgemeinde herstellen. Dazu kommen die Prophetenlogien und die Responsorien. Sie verteilen sich gleichfalls auf das ganze Buch. Besonders bedeutsam ist das Responsorium im Anfange. Der Prophet spricht: „Siehe er kommt mit den Wolken, und jedes Auge wird ihn schauen und die ihn durchbohrt haben, und werden trauern über ihn alle Stämme der Erde. Ja, Amen." „Ich bin das A und das O, spricht Herr der Gott, der da ist und der war und der da kommt, der Allherrscher" (1, 7. 8). Ihm entspricht am Schlusse die Wechselrede zwischen Jesus und der bräutlichen Gemeinde (22, 16—17). Feierlich klingt dann das Buch aus: „Es spricht der dies bezeugt (19, 20): ja, ich komme bald. Amen, komm Herr Jesu" (22, 20). Auch diese Logien und Vota sind meistens rhythmisch gefaßt.[2])

Wunderbar reich ist die Bildersprache des Buches.[3]) Herder charakterisiert sie gut: Johannes kämpfe mit den Bildern und Worten. Die Bilder sind überraschend und ausdrucksvoll, aber vielfach unvollziehbar, echte emblematische Visionsbilder, losgelöst von der Wirklichkeit. Wie sie die Phantasie reizen, zeigt Dantes Divina comedia und Miltons

---

[1]) Vgl. noch 5, 9. 10. 12. 13. 18, 20. 19, 1—8 die vier Halleluja. 16, 5. 6 der Wechselgesang des Wasserengels und des Altars.

[2]) Solche Logien 1, 3. 13. 17. 2, 7. 11. 17. 13, 9. 10. 14, 13. 16, 15. 21, 3. 4 (die Himmelsstimme). 21, 5—8 (Logion des erhöhten Christus, Zusammenfassung aller Verheißungen). 22, 6. 7. 9. 11—15.

[3]) Zur Sache E. Boehmer Über Verfasser und Abfassungszeit der johanneischen Apokalypse und zur biblischen Typik 1855.

verlorenes Paradies. Die gewaltigen Konzeptionen von Dürer und Cornelius sind ihr eindrucksvollster Kommentar. In immer neuen Bildern wird die Herrlichkeit des erhöhten Christus umschrieben: er ist das Lamm, der Löwe Juda, der Amen; er hat das zweischneidige Schwert, Augen wie Feuerflammen, Füße wie Gluterz, die sieben Sterne, den Schlüssel Davids.[1]) Desgleichen drängen sich die Verbildlichungen der Seligkeit: die Kleider, die da weißgewaschen sind im Blut des Lammes, die Palmzweige, das himmlische Jerusalem mit seiner Pracht an Licht und Gold und Edelsteinen, die Bundeslade, das Manna, der goldene Zweig vom Baume des Lebens. Und als Gegenstück die Bilder der Gottesfeinde, das buhlerische Weib, der Drache, die Tiere, die aus dem Meere steigen. Dabei wird dann die Offenbarung bisweilen auch zur Verhüllung, wie bei den mystischen Zahlen, mit denen sie rechnet. Diese geben Rätsel auf. Und auch von den Bildern gilt es: in verbis singulis multiplices latent intelligentiae.[2])

Der christliche Charakter der Apokalypse steht außer Zweifel. Aber gerade die eben gelieferten Nachweise zeigen, wie enge sie mit der spätjüdischen Apokalyptik verwandt ist. Litterarisch betrachtet gehört sie in diese Kategorie. Ihre Darstellungsmittel sind die gleichen, — sie operiert mit Visionen und Entrückungen, der deutende Engel begleitet den Visionär und unterredet sich mit ihm, die ganze Natur, die Sterne, die Elemente werden lebendig, phantastische Ungetüme erstehen, unerhörte Katastrophen erschüttern das Weltall. Auch die meisten Bilder der Apokalypse kehren in dieser Litteratur wieder, und nicht nur in dieser; wir begegnen ihnen ebenmäßig in den orientalischen Religionen[3]) und in der griechischen

---

[1]) Merkwürdig wie neben diesen Bildern theologische Bezeichnungen gehen, wie 3, 14 *ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ.*

[2]) Herder führt an, daß Heraklit von den Orakeln sagt: *οὔτε λέγει, οὔτε κρύπτει, ἀλλὰ σημαίνει.*

[3]) H. Gunkel Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testamentes 1903. Vieles bringt Bousset in der 4. Auflage seines Kommentars zur Offenbarung Johannis 1907. Vgl. auch Staerck I 104 f

und römischen Religion und Mythologie. Sie sind zum guten Teil Gemeingut der Antike, namentlich insoweit sie Symbole der Herrschaft sind.

Die Lage und Weise, in welcher der Seher seine Enthüllungen empfängt, läßt sich vergleichen mit den Schilderungen der Dichter von ihrem Verkehr mit den Musen und den übernatürlichen Mächten, die ihnen Aufschluß geben. Kallimachos wird durch ein Traumgesicht auf den Helikon, den Sitz der Musen, entrückt und erhält auf seine Bitte den Inhalt seines Gedichtes geschenkt.[1]) Dem Ovid erscheint in erschreckender Gestalt Janus und gibt ihm bereitwillig auf seine Fragen Auskunft über göttliche und menschliche Dinge.[2]) Eben dieser Janus trägt als Symbol seiner Mittlerschaft den Schlüssel: Omnia sunt nostra clausa patentque manu (I 118, vgl. Apok. 1, 18). Auffallend trifft mit den Schilderungen der Pracht des neuen Jerusalems zusammen, was die Griechen von den Inseln der Seligen und ihren Gastmählern ersannen. In seiner „Wahrhaftigen Geschichte" (II 11 f.) hat Lukian ein Bild davon entworfen, in das er, wenn auch in ironischer Absicht, viele volkstümlichen Züge übernimmt: sieben Tore, alle aus einem Stück gezimmert; der Boden der Stadt der Seligen ist von Elfenbein, die Tempel von Beryll, die Altäre sind Monolithen von Amethyst. Wunderströme und Quellen bieten Erquickung. Krystallene Bäume mit krystallhellen Früchten schmücken ihre Gärten. Nimmer wird es hier Nacht. Und daß das himmlische Jerusalem mit seinen zwölf Toren den Himmel, der sich zur Erde niederläßt, veranschaulicht, beweisen die zwölf Schwellensteine der Tore, die den Zodiakalsteinen entsprechen.[3])

Wir könnten noch lange fortfahren mit Anführung verwandter Bilder, um die Beweisstücke dafür zu vermehren,

---

Zu den Beziehungen der Apokalypse auf orientalische Religionsvorstellungen vgl. J. Brandis Die Bedeutung der sieben Tore Thebens. Hermes 1867 S. 259—284.

[1]) E. Rohde Griech. Roman S. 85 f.

[2]) Fast. I 93 f. Vgl. auch III 698 f. IV 1 f.

[3]) Reiches Material hierfür findet sich bei J. J. Bellermann Die Urim und Thummim und die ältesten Gemmen 1824.

daß die Apokalypse einen vorhandenen Typus der Litteratur darstellt und aus verwandten Vorstellungskreisen ihr Anschauungsmaterial übernimmt. Aber über diesen Beziehungen darf ihre Eigenart nicht übersehen werden. Kein apokalyptisches Buch des Spätjudentums und keine Schrift der hellenischen Mystik ist so einheitlich gefaßt und so klar durchleuchtet von einer Grundanschauung. Keine dieser Schriften ist frei von astrologischen Mythen, jede bietet Belege für Sternen- und Dämonenkult. Die Apokalypse aber bringt den reinen christlichen Monotheismus zur Geltung. Und die Stimmung? Sie ist nicht bedingt durch die aufgeregte Ekstatik und die magischen Praktiken des Hellenismus;[1]) sie ist auch nicht beherrscht durch den Pessimismus des Spätjudentums. Die gleiche Klarheit und Sicherheit des Siegesgefühls, das auch den übrigen Johannesschriften das Gepräge gibt, erfüllt sie; das mutige Bekenntnis: „Er kommt. Amen!" ist ihr Leitpunkt. Aber die Kehrseite. Die Apokalypse ist ein „Sturmbuch". Wie Eichen im Morgensonnenschein stehen die einzelnen Teile des Johannesevangeliums in feierlicher Ruhe nebeneinander. In ihr dagegen jagt ein Bild das andere. Alles ist Bewegung. Die Folie jener siegesgewissen Hoffnung, die in ihr lebt, ist der Haß gegen die gottfeindliche Macht des römischen Kaisertums, das für sich Vergötterung fordert. Das Evangelium hat bereits seine Märtyrer, deren Blut zum Himmel schreit (6, 9 f. 16, 6). In dieser leidenschaftlichen Unruhe zeigt sich die geschichtliche Bedingtheit der Apokalypse. Kleinasien war das klassische Land des Kaiserkults. Der Kaiser, dessen Genius zu verehren in Rom genügte, wurde hier als Gott angebetet. Niemand aber hat solchen Kult zu seinen Lebzeiten rücksichtsloser gefordert, als Domitian. Das Echo solcher Zumutung war bei allen nicht servilen Naturen leidenschaftliche Abneigung. Wie sie sich äußerte, dafür gibt Cassius Dio ein lebendiges Stimmungsbild, indem er ein Ereignis berichtet, das im ganzen Reich ungeheures Aufsehen machte. Nachdem er von der Ermordung des Domitian durch Stephanus berichtet

[1]) Vgl. dazu S. 15 f. und Dieterich Mithrasliturgie S. 46 f. 97 f.

hat, fährt er fort (LXVII 18): „Wovon ich aber sagte, daß es wunderbarer als alles andere sei, ist folgendes: ein gewisser Apollonius aus Tyana stieg an jenem Tage und zu jener Stunde, in der Domitian hingeschlachtet wurde (dies nämlich wurde später auf Grund der beiderseitigen Nachrichten genau festgestellt) auf einen hohen Stein in Ephesus oder auch anderswo, rief die Menge zusammen und sagte dies: Wacker, Stephanus, prächtig, Stephanus, stoß' nieder den Bluthund. Ja du trafst ihn, du verwundetest ihn, du tötetest ihn. Das ist also geschehen, und wenn zehntausendmal einer daran zweifelte."[1]) Der Haß des Apollonius ist durch des Domitians Religionspolitik entflammt. Wie haben deren Folgen die Christen Kleinasiens zu empfinden gehabt?[2])

Die Apokalypse ist eine eigenartige Urkunde des urchristlichen Prophetentums, das sie in seinen Schranken und in seiner Kraft, in seinem Zusammenhange mit den Zeitströmungen und in seiner Überlegenheit über dieselben zur Geltung bringt. Diese Überlegenheit ergibt sich aus der sicheren Beziehung alles einzelnen, sei es frei geschaut oder den Visionen Daniels und Ezechiels nachgeahmt — direkte Übernahmen aus der spätjüdischen Apokalyptik, so weit sie vorliegt, sind nicht nachzuweisen, — ich sage, sie ergibt sich aus der sicheren Beziehung alles einzelnen auf Jesus den Priesterkönig. „Das Zeugnis von Jesus ist der Geist der Prophetie." Auch mit den apokryphen Apokalypsen hat sie nur die Gleichheit der litterarischen Kategorie gemeinsam. An deren ungezügelter Phantastik und ihrem blutrünstigen Behagen in der Ausmalung der Höllenstrafen hat sie keinen

---

[1]) Dasselbe Ereignis erzählt aufgeschmückter Philostratus Vit. Apollon. VIII 26. Beide Berichte sind unabhängig von einander.

[2]) Für den Ansatz der Apokalypse in die Zeit des Domitian vgl. auch die auffallende Preisangabe für die nötigsten Nahrungsmittel, Weizen, Gerste, Öl und Wein (6, 6). Reinach verweist dafür auf Domitians Gesetz zur Einschränkung des Weinbaus, gegen das die kleinasiatischen Städte mit Erfolg protestierten. Vgl. dazu Harnack in der Theol. Lit.-Zeitung 1902 Sp. 591 f. Zum aufgehobenen Weinbauverbot des Domitian vgl. Philostratus Vit. Apollon. VI 42.

Teil. Sie ist ein Reis des edlen Ölbaumes, der dem Oleaster eingepfropft ward.[1])

5. Die Apostelgeschichte ist das einzige Buch im Neuen Testamente, das sich in die gleichzeitige hellenische Litteratur einreihen läßt. Ihre Darstellung liegt, wenn die Verschiedenheit des Stoffes beachtet wird, nicht auf tieferer Linie als etwa die des Cassius Dio in den späteren Büchern, in denen er die Geschichte seiner Zeit schreibt. Wie dieser, sammelt Lukas sorgfältig Tatsachen; beide glauben ehrlich an die Wunder und Zeichen, die sie berichten. Auch darin erinnert des Dio Weise zu erzählen an Lukas, daß er von seinen Erlebnissen unter Commodus in der ersten Person berichtet.[2]) Dieser mehr geschichtliche als erbauliche Ton der Apostelgeschichte ist wohl der Anlaß, daß sie in der patristischen Zeit am wenigsten von allen neutestamentlichen Büchern das Interesse geweckt hat.[3])

Die Apostelgeschichte gibt sich als das zweite Buch zum Evangelium. Daß sie denselben Verfasser hat, beweist der gleiche Sprachcharakter. Auch in ihr selbst herrscht die gleiche Sprachfarbe, trotzdem sie es nicht verleugnet, aus gesammelten Nachrichten zusammengestellt zu sein. Harnack ist mit Recht für Lukas als den Verfasser beider Schriften eingetreten.[4]) Allerdings ist nicht zu verkennen, daß Lukas namentlich in dem Teile, welcher dem Paulus gewidmet ist, sich freier bewegt als im Evangelium. Die Stilisierung ist abwechselungsreicher, Perioden sind häufiger, auch werden Partizipien und

---

[1]) Vgl. zur Sache das Material bei Dieterich Nekyia 1893. Die hellenistische Eschatologie hat zugleich einen sentimentalen und grausamen Charakter. Die Sentimentalität träumt vom goldenen Zeitalter, die Grausamkeit malt sich die Strafen im Jenseits aus.

[2]) Vgl. LXXII 4f., besonders aber den „Wirbericht" c. 16—20.

[3]) Chrysost. *πολλοῖς τοῦτο τὸ βιβλίον οὔτ' ὅτι ἐστὶ γνώριμός ἐστιν οὔτε ὁ γράψας αὐτὸ καὶ συνθείς.* In einer der Hypotheseis bei Matthäi heißt es: Actus apostolorum nudam quidem videntur sonare historiam.

[4]) Für das Für und Wider vgl. die interessanten Auseinandersetzungen zwischen Harnack und Schürer in der Theol. Literaturzeitung 1906 Nr. 15. 16.

absolute Konstruktionen reichlicher angewandt. Auffallend ist seine Vorliebe für μέν, dieser Lieblingspartikel des litterarischen Stils, die er weit über das Durchschnittsmaß der Kunstprosa gebraucht. Im übrigen kehren die Übergangsformeln des Evangeliums (καὶ ἐγένετο, τότε οὖν usw.) wieder.

Die Apostelgeschichte enthält mit nichten eine „Geschichte der Pflanzung und Leitung" der urchristlichen Gemeinden, sondern sie bietet zuerst eine Anzahl von Bildern aus der Ursprungszeit und den weiteren Erlebnissen der Muttergemeinde von Jerusalem bis zur Hinrichtung des Zebedaiden Jakobus und der Flucht des Petrus (c. 1—12), sodann Mitteilungen aus der Heidenmission, denen kurze Notizen über die erste heidenchristliche Gemeinde in Antiochia vorangehen, in welcher der Entschluß reifte, den Heiden das Evangelium zu verkündigen. Diese Nachrichten enthalten im wesentlichen Angaben über die Missionstätigkeit des Paulus (c. 13—21, 14). Und wie sehr das Interesse des Berichterstatters auf Paulus sich festlegt, zeigt die ausführliche und lebensvolle, ohne Unterbrechung fortlaufende Schilderung von der Gefangennahme des Apostels, von seinem Prozeß, dessen zuverlässige Schilderung jetzt wohl allgemein anerkannt wird, und von seiner Romfahrt, dem ausgiebigsten Dokument zum antiken Schiffahrtswesen (c. 21, 15—28). In den beiden letzten Abschnitten redet der Berichterstatter bisweilen. in der ersten Person als Zeuge von gemeinsamen Erlebnissen. Aber auch in dem der Missionsarbeit des Paulus gewidmeten Teile gibt er ebensowenig einen pragmatischen Bericht wie vorher bei den Nachrichten über die jerusalemische Gemeinde. Einzelne Bilder werden aneinandergereiht und durch summarische Angaben oder durch kurze Notizen über die Reisen miteinander lose verbunden. Anschaulich und lebendig erzähltes wechselt mit knappen tatsächlichen Angaben. Eine chronologische Einreihung des Verlaufs, wie Lukas sie im Anfange des Evangeliums gibt (2, 1 f. 3, 1 f.), fehlt, auch die Zeitabstände werden nur gelegentlich markiert. Dadurch wird die Darstellung ungleichmäßig. Sie bringt es zu keinem vollständigen Bilde von dem Verlauf der Missionsarbeit. Lukas erzählt,

was er ermittelt hat. Die Nachrichten, die ihm zur Verfügung standen, waren nicht immer genau und vollständig. Mit augenscheinlicher Vorliebe wird von den Erlebnissen des Paulus in Philippi, Ephesus, Athen und Korinth berichtet. Immer bleibt Paulus, der Wanderlehrer, im Mittelpunkte. Über die Gemeindezustände, über ihre Organisation, über ihre Gefährdungen schweigt die Erzählung. Daher entspricht es dem Tatbestande, wenn dieses Buch den Titel *πράξεις* (actos) führt, der für Historiographie sonst nicht üblich war, dann aber auch von den apokryphen Acta übernommen ist.[1]) Diese absonderliche Weise, Geschichte zu erzählen, erklärt sich nicht nur aus der Art, wie Lukas seinen Erzählungsstoff sammelte, sondern auch aus dem Anlasse des Buches. Lukas schreibt zunächst für Theophilus. Er teilt dem vornehmen Gönner das mit, was diesen zu orientieren und zu interessieren geeignet schien: Belege aus der Geschichte der Urgemeinde und Nachrichten über die Ausbreitung des Christentums im Römerreiche. Für die Stoffwahl kommt dabei sein persönliches Verhältnis zu seinem Lehrer Paulus in Betracht. Von der Mission des Petrus in der kleinasiatischen Diaspora (1. Petr. 1, 1) schweigt er, auch von der Mission des Johannes, trotzdem er die Bedeutung beider Apostel bei den Mitteilungen über die jerusalemische Gemeinde voll würdigt. Wenn prinzipielle Gesichtspunkte ihn bei seiner Stoffbehandlung geleitet haben, so sind es die Gedanken über die wunderbaren Wege Gottes in der Durchsetzung seines Heilswillens, wie sie Paulus Röm. 9—11 beleuchtet.

Fassen wir die verschiedenartigen Bestandteile der Apostelgeschichte ins Auge, so bieten sich verschiedene Litteraturtypen zur Vergleichung dar, von denen aus zugleich Maßstäbe für die Wertung ihres geschichtlichen Charakters gewonnen werden können. In dem Abschnitt über die

[1]) *πρᾶξις* heißt die Handlung, die Leistung im Gegensatz zu *λόγος* und im Unterschiede von *προαίρεσις*, ebenso actus, während acta Protokolle, Nachrichten über Tatsachen (acta diurna, urbana) bedeutet. Für Geschichtswerke sind die üblichen Bezeichnungen *ἱστορία*, *διήγημα*, *συγγραφή*, *πραγματεία*, *ὑπόμνημα*.

paulinische Mission bilden die Bindeglieder kurze orientierende Nachrichten über die Stationen der Wanderungen, bisweilen auch über die Zeitdauer des Aufenthalts an einzelnen Orten und über die Begleiter. Diese entsprechen in ihrer sachlichen Kürze und Deutlichkeit den Itinerarien und den Tagebüchern der römischen Beamten über ihre Reisen und ihre Amtshandlungen.[1]) Verwandt sind ferner die zahlreichen Reiseschilderungen, wie die Wanderungen des Peregrinus Proteus bei Lukian, die des Apollonius von Tyana, die des Petrus in den Clementinen. In all diesen mischt sich Wahrheit und Dichtung. Die einen freuen sich an Episoden, für welche Utopien und abenteuerliche Nachrichten von Völkern und Tieren den Stoff bieten; die anderen bringen den Helden in die schwierigsten Lagen und legen ihm die härtesten Probestücke für seinen Heldenmut auf. Es sind gewisse Gemeinplätze (*τόποι*), die in dieser Litteratur ebenso wie in dem griechischen Roman und auch in den apokryphen christlichen Akten stetig wiederkehren und variiert werden: Unüberwindlicher Heldenmut, Trotz wider alle Tyrannei, Erdulden der schrecklichsten Martern, Kämpfe mit übernatürlichen Wesen, Visionen, Träume, wunderbare Umstimmungen und Bekehrungen, wunderbare Begegnungen, wunderbare Befreiungen, überraschendes Einbrechen von Glück und Unglück. Alles wird möglichst drastisch und sensationell dargestellt. Solche volkstümlichen Auswucherungen sucht man in der Apostelgeschichte vergebens. Auch da, wo die Erzählung einen legendaren Einschlag hat, wie bei der Befreiung des Petrus aus dem Kerker des Herodes und der Befreiung des Paulus

[1]) Solche *ὑπομνηματισμοί* hatten die Sekretäre anzufertigen, die dann der Beamte kontrollierte und sein *ἀνέγνων* dazuschrieb. Vgl. U. Wilcken Philologus LIII S. 80—126. *ὑπομνηματισμοί*, das mit *ὑπομνήματα* wechselt, steht im Sinne von Memoiren (2. Esra 4, 15. 2. Makk. 2, 13) und von Dekreten, amtlichen Protokollen und Tagebüchern. Es handelt sich dabei stets um geschriebenes. Für die Methode der Apostelgeschichte ist lehrreich der Vergleich mit der von Wilcken aufgespürten Weise, in der die offiziellen Tagebücher, die Alexander der Große führen ließ, von Arrian in die Anabasis und von Plutarch in seine Alexanderbiographie eingearbeitet sind.

aus dem Kerker in Philippi, fehlt all der übliche Aufputz der rhetorisierenden, dramatisierenden und phantasierenden Geschichtsschreibung. Die Apostelgeschichte verhält sich zu dieser Litteratur etwa wie die Alexandermärchen des falschen Kallisthenes zu den sachlichen Berichten des echten. Man vergleiche, um den Abstand zu erkennen, den Bericht über den Prozeß des Paulus mit dem über den Prozeß des Apollonius.[1]) Paulus wird nicht heroisiert; sachgemäß verteidigt er sich und gibt Auskunft. Apollonius dagegen leistet sich das Prunkstück eines Tyrannenbesiegers; er demütigt und schreckt den Domitian durch die unwiderstehliche Wucht seiner Persönlichkeit; er kommt und er verschwindet auf wunderbare Weise; er bewegt sich vollkommen frei, aber will Gefangener bleiben; in langatmigen, rhetorisch aufgeschmückten Reden gibt er dem verängstigten Tyrannen seine Weisheit zum besten. Noch weiter von aller geschichtlichen Möglichkeit liegen die Schilderungen der Apokryphen: die Apostel sind Herren über Tod und Leben, die Tyrannen zittern, die Götzengeister fliehen, die Götterbilder zerbrechen; keine Macht kann ihnen widerstehen, und doch werden sie durch die Henker der Tyrannen hingemordet. Von solchen Spekulationen auf die niederen Instinkte des Unterhaltungsbedürfnisses ist Lukas nicht geleitet, er ist davon überhaupt nicht berührt. Er erzählt die Geschichten und vermerkt die Tatsachen mit Wahrheitsliebe und Sachlichkeit. Versucht man nach seinen Berichten den wirklichen Vorgang zu rekonstruieren, so ist das meistens ausführbar. Bei dem Pfingstwunder zwar versagt der Versuch, auch bei den Erlebnissen des Paulus im Kerker von Philippi. Aber wie lebensvoll sind die Wirren im Theater von Ephesus geschildert! Wellhausen in seiner Analyse der Apostelgeschichte[2]) behauptet, hier wäre ein fremdartiges Stück übernommen und ungeschickt zugestutzt. Ich bin zu wenig scharfsichtig, um dies einzusehen; mir erscheint der Bericht als eine Wiedergabe der

---

[1]) Philostratus Vita Apoll. VIII 16f. IX 1f.

[2]) Abhandlungen der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften 1907.

Eindrücke eines Augenzeugen. Wenn Paulus in Athen nur kurze Zeit weilt, um sich über die Verhältnisse dieser Metropole der hellenistischen Geisteskultur zu orientieren, wenn er dagegen in Korinth anderthalb Jahre arbeitet, so ist das ein Beweis seiner sachgemäßen Schätzung der Verhältnisse. In der bildungssatten Stadt fand er keinen Raum für seine Predigt; wie viele Mühseligen und Beladenen dagegen harrten eines befreienden Wortes in Korinth.

Es wird zugegeben werden müssen, daß die Apostelgeschichte wirklich Geschichte erzählt ohne sensationelle Erdichtungen und ohne tendenziöse Umbiegungen, und daß sie jedenfalls in den Nachrichten über die Heidenmission als eine „wenig getrübte, gleichzeitige und zuverlässige Quelle" angesehen werden darf. Aber wie steht's mit den Reden, die der Geschichtserzählung eingefügt sind? Diese werden vielfach als „rhetorische Fiktionen" kurzer Hand abgetan und für geschichtlich wertlos erklärt. Solche Beurteilung nun zeugt nicht gerade von geschichtlichem Sinn. Wo der Exeget und der Historiker Hand in Hand arbeiten, wird das Urteil anders ausfallen. Daß die Reden auf Stenogramme zurückgehen, behauptet niemand. Wie aber erklärte sich ihre individuelle Färbung, wenn sie schematisch hergestellte rhetorische Machwerke wären? Wird ernstlich gefragt, wie wohl die christlichen Missionare geredet haben, wenn sie zum ersten Male vor Juden oder vor Heiden ihre Botschaft verkündigten, so geben die Reden der Apostelgeschichte darauf eine deutliche Antwort. Sie sind Typen der urchristlichen Missionsrede, und ihre den bestimmten konkreten Verhältnissen angepaßte Fassung gestattet die Annahme, daß ihnen eben bedeutsame und eindrucksvolle Äußerungen der Apostel wirklich zugrunde liegen. Wie sind überhaupt die Reden in der antiken Geschichtsschreibung zu werten? Thukydides (I 22) hat sich darüber Rechenschaft gegeben. Er erdichtet nicht die Reden seiner Helden nach der Weise der späteren Rednerschulen,[1]) aber er weiß wohl, wie schwer es ist, Reden genau wiederzugeben,

[1]) Drastisch illustriert solche Fiktionen Petron Satyricon 1. 2.

auch wenn man sie selbst gehört hat. Deshalb will er also verfahren: „Ich habe die Reden wiedergegeben, indem ich mich so treu als möglich an den Gesamtsinn des wirklich gesagten hielt, sowie nach meinem Dafürhalten jeder betreffs des eben vorliegenden das angemessenste gesagt hat." Diese Charakteristik darf auch auf die Reden der Apostelgeschichte angewandt werden. Wie bedeutsam ist nach Stil und Inhalt die Missionsrede des Paulus im pisidischen Antiochia und in Athen.[1]) Wiederum, die Rede des Petrus im Hause des Cornelius und jene Synagogenrede (λόγος παρακλήσεως Act. 13, 15) stimmen im großen und ganzen nach Methode und Gehalt überein; beide sind messianische Schriftdeutungen. Aber was beide über Jesu Sendung und Werk sagen, deckt sich nicht, sondern ergänzt sich. Und wird weiter beachtet, daß wirklich die Petrusreden mit dem ersten Petrusbriefe, und die Reden des Paulus mit seinen Briefen, auf welche die Apostelgeschichte niemals Bezug nimmt, in manchen Einzelheiten sich berühren, so ist das eine Instanz mehr für die Annahme, daß nicht bloß freie Wiedergabe, sondern auch die Erinnerung an wirklich gehaltene Reden bei Beurteilung ihres geschichtlichen Wertes in Ansatz zu bringen ist.

Noch ein Ausnahmefall ist bei der Apostelgeschichte zu beleuchten. Sie liegt in zwiefacher Textüberlieferung vor, ähnlich wie in der Septuaginta das Richterbuch und das Buch Tobit.[2]) Der gewichtigste Zeuge des „westlichen" Textes, die cambridger Handschrift, und einige lateinischen Übersetzungen haben nicht unbeträchtliche Abweichungen von dem „alexandrinischen" Texte und mancherlei sachlich interessante Zutaten.[3])

---

[1]) Vgl. zu letzterer E. Curtius Paulus in Athen. Abhandlungen der Berl. Akademie der Wissenschaften 1893 S. 925f.

[2]) Blaß hat das Verdienst, diese den Fachgenossen bekannte Tatsache zuerst kritisch behandelt zu haben. Über die Sachlage orientiert gut seine Ausgabe der Apostelgeschichte. Am gründlichsten hat B. Weiß (Der Kodex D in der Apostelgeschichte. Textkritische Untersuchung 1897) den Tatbestand erhoben.

[3]) Auch der Text des Lukasevangeliums hat in dieser Zeugengruppe eine eigentümliche Überlieferung, aber die Abweichungen sind nicht so durchgreifend.

Dieselben werden sehr verschieden beurteilt, was nicht zum Verwundern ist, da die Abweichungen verschiedenen Wertes sind und deshalb die Beobachtungen sich kreuzen. Blaß suchte zu erweisen, daß beide Textformen von Lukas herrühren, die Apostelgeschichte also in doppelter Bearbeitung des Autors vorliege. Harnack hält dafür, daß die westliche Überlieferung der alexandrinischen „konformiert" sei, auch Wellhausen schreibt die Abweichungen jener einem „klugen Kopf" zu, der den Text nach seinem Gutdünken ummodelte. Will man nicht annehmen, daß die Zutaten verschiedener Herkunft sind, also teils dem Lukas, teils späteren Bearbeitern zuzuschreiben sind, so scheint mir die Hypothese von Blaß die wahrscheinlichste. Die Lesung von 13, 28f. z. B. in den alexandrinischen Zeugen nimmt sich wie eine Verbesserung der nach der Fassung von Cod. D entgleisten Sätze aus. Und wenn 11, 28 unvermittelt und befremdend in dem Referate ein Satz in der ersten Person auftaucht, so sieht das nicht wie eine Konformation aus, sondern wie eine Ungleichmäßigkeit, die nachträglich beseitigt wurde.

Die Durchmusterung der litterarischen Formen der neutestamentlichen Schriften hat nicht zu ganz gleichmäßigen Ergebnissen geführt. Die Apostelgeschichte steht der hellenistischen Litteratur am nächsten, die Apokalypse der spätjüdischen, der zweite Petrus- und der Judasbrief vergegenwärtigen Unterströmungen, die sich sowohl mit hellenistischen, wie mit spätjüdischen Elementen berühren, der Jakobusbrief lehnt sich sowohl an die hellenistische Diatribe wie an die alttestamentliche und evangelische Spruchweisheit. Eigenartig aber hat sich das Schrifttum der Evangelien und der apostolische Brieftypus aus den neuen Bedürfnissen der werdenden Kirche herausgebildet. Wird ferner die Gesamthaltung aller Schriften ins Auge gefaßt, so treten übereinstimmende Tendenzen mit gleichzeitigen Bestrebungen und mit litterarischen Erscheinungen hervor, so jedoch, daß die Weise, sie zur Geltung zu bringen, den neuen Geist des urchristlichen Schrifttums hell und unzweideutig ins Licht stellt.

Wie der Hellenismus und das Judentum gründet sich auch das Christentum auf Überlieferung. Diese aber ist weder mythisch, noch ist sie Gesetzesauslegung oder Geheimlehre, sondern sie ist die Überlieferung von Heilstatsachen, die jeder Gläubige als seinen persönlichen Wahrheitsbesitz wertet und erprobt. Als solche ist sie nicht unpersönlich, wie seinerzeit Bruno Bauer nachweisen wollte, sondern sie ist in den einzelnen Schriften individuell gefaßt. Sie hat das Gepräge persönlicher Bekenntnisse.

Wie die religiös-sittlich orientierte Popularphilosophie pflegt das Christentum das Ideal der freien sittlichen Persönlichkeit. Aber jene versteigt sich zur Behauptung der absoluten Selbstherrlichkeit des Menschen und schlägt um in Sentimentalität und Resignation, dieses weist den Weg zur Gotteskindschaft und zur Vollkommenheit durch Buße und Sündenvergebung; dort soll die Vollkommenheit durch eigene Kraft erobert werden, hier wird sie als Gnadengeschenk ergriffen und in täglicher innerer Erneuerung behauptet (2. Kor. 4, 16. 12, 10).

Wie die mystischen Religionen des Heidentums verkündigt das Christentum die Erlösung, aber eine Erlösung nicht durch Askese und Verwandlung, sondern durch inneres Erleben der Liebe Gottes, die den Sünder freispricht (Röm. 5, 1. 5). Das Christentum übernimmt nicht den metaphysischen Dualismus jener Mystik, sondern es kennt allein den ethischen Dualismus von Sünde und Gnade (Röm. 5, 12). Wenn die Apokalypse die Gläubigen preist, welche ihre Kleider weiß gewaschen haben im Blute des Lammes (7, 13. 14), so redet sie bildlich, nicht aber im Sinne der Mysten des Mithras, die auf den Votivstein schrieben: Deo Soli invicto. Taurobolio criobolioque in aeternum renatus, „wiedergeboren in Ewigkeit durch das Opferblut des Stieres und des Widders."

Wie das Spätjudentum übernimmt das Christentum das Alte Testament als heilige Schrift. Diese ist ihm aber nicht eine hieratische Autorität, die zur Buchstabenknechtschaft verführt (2. Kor. 3, 6), sondern das Lebenswort, das zu Christus weist. Das Christentum stellt sich zur Schrift wie die Religion der Propheten zum Gesetz.

V. Die Ausdrucksmittel.

Die bisherigen Betrachtungen bedürfen einer Ergänzung. In der Übersicht über die Litteraturformen wurde in erster Linie die Eigenart der einzelnen Typen mit Rücksicht auf die Bedingungen ihres Ursprungs ermittelt. Dabei konnte festgestellt werden, daß alles einzelne durch bestimmte Grundkräfte zusammengehalten und von bestimmten Grundsätzen aus orientiert ist. Auch die Mittel der Darstellung wurden berücksichtigt, insoweit dies für die Charakterisierung erforderlich erschien. Diese aber erfordern noch eine weitere Untersuchung, um das Verhältnis zu der geschichtlichen Umwelt vollständiger zu beleuchten. Es fragt sich, inwieweit auch hier die Eigenart des neutestamentlichen Schrifttums sich bewährt, oder inwieweit dasselbe durch Übernahme der üblichen Formen und durch Anpassung seine Ausdrucksmittel erworben habe. Ich betrachte deshalb, indem ich sozusagen Querdurchschnitte mache, das Sprachgut und den Stil, die Begriffsbildung und die hervorstechenden Formen der Belehrung und der Erbauung, wie sie in diesen Schriften zur Anwendung kommen.[1])

1. Es wurde bereits bemerkt, daß von den Kirchenvätern, die sich über den litterarischen Charakter der neutestamentlichen Schriften äußern, durchweg, wenn auch in verschiedener Betonung, ihre eigenartige und volkstümliche Stilisierung als besonderer Vorzug erkannt wurde (S. 1 f.). Origenes braucht bei dieser Feststellung zwei technische Ausdrücke: das schlichte, einfache (τὸ ἀφελές) und das knappe, unscheinbare (τὸ εὐτελές) der Rede.[2]) Daß dies als ein Vorzug

[1]) Zur Sache C. G. Wilcke Die neutestamentliche Rhetorik 1834. E. König Stilistik, Rhetorik, Poetik in bezug auf die biblische Litteratur komparativisch dargestellt 1900.

[2]) τὸ εὐτελές ist synonym mit ταπεινός und Gegensatz zur oratio grandis, τὸ ἀφελές ist synonym dem ἰσχνόν und entgegengesetzt dem γλαφυρῶς λέγειν. Damit ist aller rhetorische Prunk und Schwulst ausgeschlossen. Cicero nennt solche Rede casta, verecunda et virgo incorrupta quodammodo. Quintilian XI, 1 Simplicitas illa et veluti securitas inaffectatae orationis, quae est ipsa ἀφέλεια λόγου.

vermerkt wird, hängt zusammen mit der Hinneigung zum Volkstümlichen, die der Rückschlag gegen Kulturübersättigung war. Die Kunstprosa drohte zum Kunststück zu werden, und an dem asianischen Schwulst (*τύφος Ἀσιανός*) verekelte sich die Zeit ebenso schnell, wie die Gegenwart an dem gespreizten, zerhackten, künstlich verzettelten Stil der sogenannten Modernen.[1]) Die Sehnsucht nach gesunder Geistesluft und sachgemäßem Ausdruck ging durch die Zeit. Ihr kam die schlichte, volkstümliche Rede der heiligen Schriften der Christen entgegen.

Geschichtlich betrachtet gehört das Griechisch des Neuen Testamentes in die Kategorie der griechischen Volkssprache (*κοινή*) des Alexanderreiches. Sie trug in sich die verschiedensten Elemente; denn sie zog die formenden und anregenden Kräfte aus den Dialekten der Provinzen, aus dem Leben des Marktes und der Straße, aus den Kasernen, den Theatern, den öffentlichen Vorträgen der Wanderlehrer und auch aus der Litteratur. Was aus all diesen Quellen in das Leben der breiten Masse einströmt, findet sich in ihr. Daß sie aber den Zusammenhang mit den klassischen Mustern der hellenistischen Kultur nicht verleugnet, beweist ihre atticistische Grundfarbe.

Das gleiche Gepräge hat das Griechisch der neutestamentlichen Autoren. In den Korintherbriefen finden sich alle Elemente der Koine,[2]) sie fehlen auch sonst nicht bei Paulus, auch nicht in den übrigen Schriften.[3]) Im ganzen aber, und

---

[1]) Vgl. Wilhelm Schmidt Atticismus I 27 f. über die „zweite Sophistik", welche die Regeln der Kunstprosa nicht mehr beachtete, sondern auflöste. Der *λόγος ἰδιώτης* erhält einen Platz in der Litteratur. Einen der besten Belege gibt Dionys. Halik. De compositione verborum 26. Vgl. auch seine Stilkritiken des Lysias u. a. Zum Asianismus vgl. v. Wilamowitz im Hermes XXXV S. 1—52.

[2]) Vgl. die Belege in Heinrici Erklärung des zweiten Korinthierbriefes 1887 S. 594—604. Weiteres bei Naegeli Wortschatz des Ap. Paulus 1905.

[3]) Vgl. Deißmann Hellenistisches Griechisch in Realenzykl. für prot. Theol. 3. Aufl. VII 627 f. Die Sprache der griechischen Bibel.

auch dies ist Kennzeichen des Volkstümlichen, verengt sich der Wortschatz. Lieblingsausdrücke und Lieblingswendungen werden oft wiederholt. Der Gebrauch der Partikeln wird sparsamer und einseitiger. Auch die Wörter führen einen Kampf, eins verdrängt das andere. So hat auch im Neuen Testamente ἵνα das ὅπως zur Seite gedrängt, σύν das μετά, ἐν drängt sich rücksichtslos vor. Die feinen Abtönungen des klassischen Stils durch Partikeln, durch Verwendung absoluter Konstruktionen, durch Wechsel von Dualis und Pluralis, von Konjunktiv und Optativ verschwinden mehr und mehr. Den engsten Wortschatz und die schlichteste Syntax hat Johannes in Evangelium und Briefen (vgl. S. 52 f. 81 f.), den reichsten Wortschatz Paulus und der Hebräerbrief. Lukas hält die Mitte zwischen beiden. Man war früher schnell bei der Hand, harte ungewöhnliche Wortverbindungen und sonstige Einseitigkeiten und Unregelmäßigkeiten für Hebraismen zu erklären. Die fortschreitende Erforschung des Vulgärgriechischen hat aber gelehrt, mit dieser Annahme sehr vorsichtig zu sein. Vieles, was als Hebraismus erklärt wurde, ist Volksgriechisch, sogar eine Wendung wie εἶναι εἴς τι.

Allein das neutestamentliche Griechisch geht nicht einfach auf in die Koine, sondern behauptet seine Eigenart. Dies ist bewirkt durch den Einfluß der Septuaginta, aus der von Tag zu Tag Erbauung und Belehrung geschöpft wurde. Sie hat nicht allein Schriftbelege, sondern auch die Formen, die Ausdrücke, die Sprachfarbe vielfach bestimmt, und zwar in erster Linie für die Evangelien. Aber liegen diesen nicht Übersetzungen aus der palästinensischen Volkssprache zugrunde, deren sich Jesus bei seinem Lehren bediente? Das mag der Fall sein, trotzdem sind sie nicht Übersetzungsgriechisch. Allerdings schaut auch dieses sehr verschieden aus; das beweisen zur Genüge die Septuaginta. Einige Bücher sind so glatt übersetzt, daß man ihre Übernahme aus einer anderen Sprache vergißt, wie die Proverbien und manche Psalmen,

---

Theol. Rundschau 1905 S. 210—229. Th. Zahn Einleitung in das Neue Testament 3. Aufl. S. 1—52.

andere wieder so unbeholfen, daß der Charakter der Grundsprache sich herb in Erinnerung bringt, wie die historischen Bücher, die meisten Propheten, auch Hiob und der Prediger. Vieles ist von den Übersetzern nicht verstanden und manche schöne neue Sentenz ist aus solchen Mißverständnissen entstanden, wofür auch verschiedene Zitate des Paulus und des Hebräerbriefes Belege geben. Das Kernwort: „ich glaube, darum rede ich" oder: „wie deine Tage, so soll deine Kraft sein",[1]) beruht auf unrichtiger Übersetzung. Manches bliebe überhaupt unverständlich, wenn nicht ein Zurückgehen auf den Grundtext den Schlüssel lieferte. Das Griechisch der Evangelien nun hat solche Kennzeichen der Übersetzungslitteratur nicht aufzuweisen. Die Bemühungen von Resch in der stattlichen Bändereihe seiner Agrapha haben den von dem Autor nicht beabsichtigten Beweis erbracht, daß das Zurückgehen auf ein hebräisches Urevangelium das Verständnis der kanonischen Evangelien nicht fördert, und auch Wellhausens Versuche, durch Zurückgehen auf den ursprünglichen aramäischen Ausdruck einen besseren Sinn für manches Wort und manche Wendung der Evangelien zu gewinnen, bringen beachtliche Varianten, aber beweiskräftig sind sie, soviel ich zu sehen vermag, nirgends. Nirgends ersetzen sie Unsinn durch Sinn und Unverständliches durch klare Gedanken.[2]) Mögen manche Teile der synoptischen Evangelien übersetzt sein, wie etwa die Logien Jesu, die Matthäus nach Papias' Zeugnis zuerst in der palästinensischen Volkssprache gebucht hat, so haben sie doch

[1]) 2. Kor. 4, 13 = Psalm 116, 10 LXX. Das „wenn" im Grundtext ist durch *διότι* ersetzt. Deut. 33, 25 übersetzen die LXX: *ὡς αἱ ἡμέραι σου ἡ ἰσχύς σου.* Vulgata: Sicut dies juventatis tuae, ita et senectus tua. Der Grundtext ist dunkel. Einen entsprechenden Beleg gibt auch Luthers Übersetzung von Jerem. 17, 9: Es ist das Herz ein trotzig und verzagt Ding. Die LXX übersetzen hier in ganz abweichendem Sinne *βαθεῖα ἡ καρδία παρὰ πάντα.* Vgl. auch S. 47.

[2]) Eine Wendung wie *ὃ ἔσχεν ἐποίησεν* (Mark. 14, 8) z. B. die viel anschaulicher die Sachlage bezeichnet, als etwa das glättere *ὃ ἔσχεν ἔδωκεν* oder *πάρεσχεν*, steht einem hellenistischen Juden wohl an und braucht keine Übersetzung zu sein. Vgl. *ποιεῖν ἱρά* (Herodot), *θυσίαν* (Xenophon).

den Charakter von Übersetzungsgriechisch abgestreift. Sie tragen die deutlichen Züge einer Überlieferung, die von griechisch redenden Männern aufgenommen und gefaßt worden ist.[1])

Die Griechen haben eine rhetorische Formkunst ausgebildet, die das Stilgefühl, das ihnen eignet, bis zu reizbarer Feinhörigkeit gesteigert hat. Eine reiche Litteratur eröffnet in diese Arbeit den Einblick, in der das schöne Buch des Demetrius vom Ausdruck (*περὶ ἑρμηνείας*) und des Longinus vom Erhabenen (*περὶ ὕψους*) hervorragen. Aristoteles in seiner Rhetorik ist auch für diese Untersuchungen grundlegend. Seine Stilanalysen und seine Begriffsbestimmungen geben den Nachfolgern die Richtung. Im großen orientiert über die Gesichtspunkte der Beurteilung in der hellenistischen Zeit A. Gellius (Noctes Atticae VII 14), der drei Arten des Ausdrucks (*τρεῖς χαρακτῆρες τοῦ λέγειν*) unterscheidet, den reichen Stil (*ἀδρόν*, uber), den knappen (*ἰσχνόν*, gracile), den die Mitte haltenden (*μέσον*); für den ersten gebe Odysseus, für den zweiten Menelaos, für den dritten Nestor das Muster. Ich wäre in Verlegenheit, unter diesen dreien die Kategorie für den Stil der neutestamentlichen Schriften zu wählen. Für jede ließen sich Belege finden — Paulus ist reich, Johannes knapp, Jakobus und Lukas halten die Mitte, könnte man etwa sagen und hätte damit doch nichts wirklich charakteristisches gesagt. Bedeutsamer ist die Unterscheidung, die Aristoteles (Rhet. III 9) zwischen der fortgesponnenen, verkettenden (*λέξις εἰρομένη*) und der periodisierten Ausdrucksweise (*λέξις κατεστραμμένη*) macht. Höchst anschaulich erörtert er den Unterschied beider. Die fortgesponnene Rede

[1]) Die Reden des Petrus und des Stephanus, auch die Synagogenrede des Paulus in der Apostelgeschichte sind schwerlich Übersetzungsgriechisch. Inwieweit einzelne Stücke der Apokalypse, wie c. 18, diesen Charakter haben, ist weiter zu untersuchen. Ich möchte noch bemerken, daß Vulgarismen und Entgleisungen, wie sie in den Papyrusurkunden privaten Charakters sehr häufig vorkommen, in den neutestamentlichen Schriften, abgesehen von der Apokalypse, sich nicht finden.

hat Ähnlichkeit mit dem Dithyrambos, und die Alten brauchten sie, wie auch bei Herodot zu ersehen ist. Sie ist die eigentlich volkstümliche Rede. Schlicht und geradlinig wird eine Aussage an die andere geknüpft. Der Hörer ist einem Manne zu vergleichen, der durch eine fortlaufende Allee, deren Ende nicht abzusehen ist, geführt wird (*οὐδὲν ἔχει τέλος καθ' ἑαυτήν*). Es fehlt ihr die Gliederung und Abtönung. Die periodisierte Rede dagegen wirkt geschlossen und architektonisch. Vordersatz und Nachsatz entsprechen einander, wie die beiden Hälften der Rennbahn, der Übergang von einem zum andern gleicht dem Kehrpunkt (*καμπτήρ*). So rundet sich der Satz ab, in festen Grenzen gegliedert. In ihr herrscht das Maß, die Harmonie, auch klingen die einzelnen Glieder von Vorder- und Nachsatz, die sich wie Strophe und Gegenstrophe entsprechen, in der abgewogenen Kunstprosa oft rhythmisch zusammen.

Daß der periodisierte Stil dem Griechisch der neutestamentlichen Schriften nicht das Gepräge gibt, steht außer Zweifel. Perioden, wie der Prolog des Lukas und des Hebräerbriefes sind Ausnahmen. Aber auch die einfache, kunstlose Satzverkettung ist nicht die Regel. Am häufigsten findet sie sich, wo Tatsachen erzählt werden, aber auch da durchsetzt mit Partizipialanknüpfungen und Relativsätzen. Gewisse Unterschiede lassen sich dabei feststellen. Markus spinnt meist mit *καί*, *καὶ εὐθύς*, auch mit *δέ* die Erzählung fort, Matthäus wendet zur Überleitung neben *καὶ ἰδού*, *τότε*, *καὶ ὅτε* oft Partizipien an, Lukas bevorzugt die Formel *καὶ ἐγένετο* und benutzt zur Überleitung häufiger *δέ* als *καί*.[1]) Für die Überlieferung der Lehrweisheit Jesu aber kommt ein anderer Faktor in Betracht, durch den sie sich von der einfachen Satzverkettung bestimmt und scharf unterscheidet: sie

[1]) Vgl. die Tabellen bei Wernle Die synoptische Frage 1899. Hawkins Horae synopticae 1899. Die Folgerungen für die litterarische Abhängigkeit der Evangelisten, die daraus gezogen werden, kann ich mir nicht aneignen. Diese verschiedenen Anknüpfungen und Überleitungen sind nicht durch litterarische Tendenzen bestimmt. Vgl. auch die Bemerkungen über die Individualität der Synoptiker S. 43f.

ist überwiegend im Parallelismus der Glieder gefaßt und bewährt dadurch, daß sie von Anbeginn eine feststehende Form erhalten hat, die auf Jesus selbst zurückgehen dürfte.[1]) Dies ist die Form der hebräischen Poesie. Die Aussage ist zwei- oder mehrgliederig. Jedes Glied ist gleichbemessen. Das eine bekräftigt und beleuchtet das andere, „Welle strömt auf Welle". „Es ist als ob der Vater zu seinem Sohn spreche und die Mutter es wiederholte. Die Rede wird dadurch so wahr, herzlich und vertraulich" (Herder). Diese eigenartige Gliederung der Aussagen in griechischem Gewande, ohne die störenden Unbeholfenheiten des Übersetzungsgriechisch, wirkt ebenso sachlich als eindrucksvoll, recht geeignet, sich dem Gedächtnis einzuprägen. Satz und Sinn sind eins, wie Leib und Seele, Blume und Duft. Wenn Kunst in der Fassung ist, wie bei den strophisch ausgeweiteten Spruchreihen, den Makarismen (Matth. 5, 3—10), den Sprüchen vom Wohltun, Beten, Fasten (Matth. 6, 1—6. 16—18), dem Vaterunser (6, 9—13), den Sprüchen vom Bitten (7, 7—11), vom doppelten Hausbau (7, 24—27. Luk. 6, 47—49), so ist diese Kunst nicht angelernt, sondern naturwüchsig. — Was die Stilisierung der übrigen Schriften des Neuen Testamentes anlangt, so ist sie auch nicht einfach mit der sich fortspinnenden volkstümlichen Rede gleichzusetzen. Sie entfaltet sich vielmehr, je nachdem mehr oder weniger glatt und gewandt, auf dem weiten Felde, das zwischen dem Volksstil (λέξις εἰρομένη) und der Kunstperiode sich erstreckt. Man könnte von aufgelockerten, aufgelösten Perioden reden. Dies trifft für Paulus, für die Apostelgeschichte, die Petrusbriefe, den Judasbrief zu, auch für den Hebräerbrief, unbeschadet des verschiedenen Grades von Gewandtheit und Kraft des Ausdruckes. An die Stelle der in Vorder- und Nachsatz gegliederten Periode tritt die Fortsetzung der Rede durch dem Hauptsatze untergeordnete Satzglieder, welche durch das Relativpronomen, durch Partizipien oder durch Zweck- und Absichtspartikeln angefügt sind. Für die Bemessung des Verhältnisses zur

[1]) Vgl. dazu S. 42 und Heinrici Beiträge II S. 19 f.

griechischen Litteratursprache kann die Partikel *μέν* dienen, die recht eigentlich dem Schriftgriechisch zugehört. In der Apostelgeschichte geht, wie schon bemerkt wurde, der Gebrauch der Partikel, die 42 mal vorkommt, weit über das Maß hinaus, das für das Schriftgriechisch eingehalten wird. Das Matthäusevangelium (18 mal), der Römerbrief (16 mal), der erste Korintherbrief (13 mal), der Hebräerbrief (15 mal), halten sich etwa auf der Durchschnittslinie; darunter steht Markus (5 mal), Lukas (7 mal), Johannes (5—6 mal), 2. Kor. (5 mal), Gal. (2 mal), Phil. (4 mal), Kol. (1 mal), Eph. (1 mal), 1. Thess. (1 mal), 2. Thess. (0 mal), 1. Tim. (0 mal), 2. Tim. (1 mal), Tit. (0 mal), Philem. (0 mal), Jak. (1 mal), 1. Petr. (1—2 mal), 2. Petr. (0 mal), Jud. (1 mal), 1., 2., 3. Joh. (0 mal), Apok. (0 mal).[1])

Die Schriften des Neuen Testamentes sind zum Vorlesen bestimmt. Ihr Griechisch hat in der Tat mehr die Art der gesprochenen als der geschriebenen Rede. Darauf weist der schlichte Ton der Erzählung, die Asyndeta, die Vermeidung der indirekten Rede — nicht ein einziges Mal kommt sie in den erzählenden Schriften vor (Mark. 14, 36 ist Referat), in der griechischen Geschichtsschreibung aber ist sie fast die Regel; — weiter die Fragen, Anreden, die Anaphern, die Antithesen, die Anklänge der Wörter am Anfange und Schluß der Sätze, die Wiederholungen des Stichwortes, überhaupt der nirgends eingeschnürte Stil. So erzählen und lehren Männer, die nicht die Schönheit des Stils pflegen, sondern auf Anschaulichkeit, Deutlichkeit und Kraft sehen, indem sie mit dem Ausdrucke ringen.

---

[1]) Ich danke diesen Nachweis D. Theodor Vogel. Interessant ist der Vergleich des Gebrauches von *μέν* in den LXX. Im ganzen trifft man es verschwindend selten, ganz vereinzelt steht es in den historischen und prophetischen Büchern, in den Psalmen nur Psalm 34 (35), 20, bei Hiob 16 mal, in 1. Makk. nie, häufig dagegen im Buch der Weisheit (43 mal) und im 2., 3., 4. Makkabäerbuche. Ähnliches läßt sich für *πλήν* beobachten. Lukas benutzt diese gewählte Partikel im Evangelium 14 mal, 4 mal in der Apostelgeschichte. Matth. hat sie 3 mal, Mark. und Joh. je 1 mal, Paulus im Phil. 3 mal, 1. Kor. und Eph. je 1 mal, die Apok. 1 mal. Sonst kommt sie nicht vor.

Von hier aus läßt sich wohl auch am sichersten ein Urteil darüber gewinnen, ob sich im Neuen Testamente auch rhythmische Prosa findet.[1]) Liest man den Prolog des Johannesevangeliums oder den Psalm von der neuen Liebe, den Schluß von Röm. 8, Stücke der Bergpredigt laut, so wirken sie wie rhythmische Prosa, ebenso die ersten und letzten Kapitel der Apokalypse und ganze Abschnitte des Hebräerbriefes, auch abgesehen von dem Anfang und dem Hymnus auf das Wort Gottes; so 7, 1—3 und Kap. 11. Einen ähnlichen Eindruck gewähren die ersten Entwürfe der Iphigenie Goethes oder Schleiermachers Monologen. Wes das Herz voll ist, des geht der Mund über, und unwillkürlich gesellt sich der gehobenen Stimmung der gehobene Ausdruck. So entstehen unbewußt Rhythmen, welche mit der klügelnden Kunst der Prosa des Gorgias und Isokrates oder mit dem verstiegenen und raffinierten Pathos des Asianers Hegesias nichts gemein haben.[2]) Eduard Sievers hat in seinen Untersuchungen über die rhythmische Prosa und Poesie der hebräischen Bibel immer energischer hervorgehoben, daß nicht der gemessene, abgezählte Versfuß, sondern die Tonlage für die Schätzung des Stils entscheidend sei. Ob die Unterschiede der Tonlage in den einzelnen Schriften so deutlich spürbar sind, daß sich auf Grund ihrer Ermittelung auch Quellenscheidungen vornehmen lassen, vermag ich nicht zu entscheiden. Sehr wirksam aber erscheint mir die Theorie von Sievers als Schutzmittel gegen jene philologische Behandlung der Frage, die den Unterschied der volkstümlichen Rede und der litterarischen Mache übersieht.

2. Das Begriffsgut in den neutestamentlichen Schriften stellt der Forschung wichtige Aufgaben, die sich mehr und

---

[1]) Vgl. Blaß Zur Rhythmik in den Neutestamentlichen Briefen. Studien und Krit. 1906, 2. Die attische Beredsamkeit III 2 2. A. 1898. Rhythmen der attischen Kunstprosa 1902.

[2]) Vgl. über diese Ed. Norden Die antike Kunstprosa 2 Bde. 1898 und die Rezension dieses Werkes von W. Schmidt in der Berliner Philolog. Wochenschrift 1899 Sp. 225—239.

mehr in den Vordergrund drängen. Es ist eine sehr verschieden bedingte Größe. Es steht unter dem Einflusse der alttestamentlichen Religion und berührt sich mit dem spätjüdischen und dem hellenistischen Vorstellungskreise. Was übernommen ist, wird in neuen Zusammenhang gebracht und mit neuem Gehalt erfüllt. Dazu kommen neu geprägte Begriffe, und eben diese geben den Schwerpunkt und die Orientierung für das Ganze.

Hätte Epiktet die neutestamentlichen Schriften gelesen, so würde er sich von vielem wohlverwandt berührt gefühlt haben, vieles andere hätte ihn abgestoßen, vieles hätte er nicht verstanden und vieles vermißt. Die üblichen Leitbegriffe für die Aussagen über Frömmigkeit und Sittlichkeit fehlen fast sämtlich, auch die Wertung der Lebenslehre als Philosophie. Philosophie hat in der sittlich-religiösen Bewegung des Hellenismus eben den Sinn von Lebenslehre (*ἐπιστήμη περὶ βίον* Musonius ed. Hense 10, 6) erhalten und ist in diesem Sinne dann von den christlichen Apologeten und den Kirchenvätern auf das Christentum übertragen.[1]) Im Neuen Testament wird das Wort nur einmal, und zwar in antithetischem Sinne gebraucht: „Laßt euch nicht irre führen durch die Philosophie und eitelen Trug“ (Kol. 2, 8). Hier wird die Kluft beleuchtet, welche sich zwischen dem Urchristentum und der Antike öffnet. Sodann, den Gegensatz von Zufall, Schicksal und Vorsehung (*τύχη, εἱμαρμένη, πρόνοια*) berührt das Christentum nicht. *πρόνοια* in technischem Sinne fehlt im Neuen Testamente.[2]) An die Stelle dieses Gegensatzes tritt Gottes Ratschluß und Vorherbestimmung, Sünde und Gnade. Auch *ἀρετή*, dieser Centralbegriff der hellenischen Weisheit, kommt nur gelegentlich und vereinzelt vor (Phil. 4, 8. 1. Petr. 2, 9. 2. Petr. 1, 3. 5), *πολιτεία*, die sittliche Lebenshaltung, *ἄσκησις*, die Tugendübung (*ἀσκεῖν* Act. 24, 16), die vier Kardialtugenden fehlen; die üblichen hellenischen Bezeichnungen der Frömmig-

---

[1]) Chrysost. sagt Hom. 62 in Matth. im Sinne aller: *οὗτος γὰρ φιλοσοφίας ὅρος· μετὰ συνέσεως ἄπλαστος εἶναι, τοῦτο βίος ἀγγελικός.*

[2]) *πρόνοιαν ποιεῖσθαι* Röm. 13, 14 hat hier allgemeinen Sinn.

keit werden selten angewandt. *εὐσέβεια* gebrauchen allein die Apostelgeschichte (1 mal), die Pastoralbriefe (1. Tim. 8 mal, 2. Tim. und Tit. je 1 mal), der zweite Petrusbrief (4 mal). Vereinzelt kommt in derselben Schriftengruppe auch *εὐσεβέω*, *εὐσεβής*, *εὐσεβῶς* vor. *εὐδαιμονία*, der geläufigste Ausdruck für das praktische Lebensideal, fehlt, auch *προαίρεσις*, der Entschluß des sittlichen Willens. *τὰ καθήκοντα*, der stoische Terminus für Pflicht, findet sich gelegentlich Röm. 1, 28. Auch die Leitbegriffe der hellenischen Mystik fehlen entweder, wie *ἐνθουσιάζειν*, *ἐνθουσιασμός*, oder werden, wo sie vereinzelt vorkommen, im übertragenen Sinne gebraucht. So *μυστήριον* von dem Offenbarungsgehalt des Evangeliums und der christlichen Prophetie (Matth. 13, 11 und in den Parallelen, 2 mal im Römbr., 5 mal im 1. Kor., 6 mal im Eph., 4 mal im Kol., 1 mal im 2. Thess., 2 mal im 1. Tim., 4 mal in der Apokal.), *ἐπόπτης*, *ἐποπτεύω*, (2. Petr. 1, 16. 1. Petr. 2, 12. 3, 2), *μυεῖσθαι* auf Leidenserfahrungen übertragen (Phil. 4, 12); *τέλειος* geht 1. Kor. 2, 6 wohl auch auf die Einsicht des in die Geheimnisse Gottes eingeweihten Christen.

Andererseits sind eine Anzahl von Bezeichnungen meist peripherischer Bedeutung übernommen. Mit Ausnahme von *λόγος* (Joh. 1, 1 f.) gehören sie fast alle zum Begriffsgut des Paulus; denn *ἀλήθεια* darf schwerlich dazu gerechnet werden, da es in ganz neuem Sinne verwandt wird, ebenso „die Teilhaber göttlichen Wesens" (*θείας κοινωνοὶ φύσεως* 2. Petr. 1, 4). Wohl aber ist *φύσις* im Sinne des sittlichen Taktes (1. Kor. 11, 14) ebenso wie *συνείδησις* (Röm. 2, 15, 1. Kor. 8, 7 f. 10, 25 f.) eine Anleihe aus der Popularphilosophie, auch „der äußere und der innere Mensch" (*ὁ ἔσωθεν*, *ἔξωθεν ἄνθρωπος* 2. Kor. 4, 16. Eph. 3, 16) und die Terminologie der Freiheit (*ἐλευθερία*, *ἐλευθεροῦν*, *ἑκούσιος*, *ἄκων*, *ἑκών*).[1])

Entscheidend beeinflußt ist die Begriffsbildung durch die alttestamentliche Religion, und zwar durchgehends. Sünde und Gnade, Buße, Gerechtigkeit, Glauben, Rechtfertigung, Be-

[1]) Erwähnt seien noch die gelegentlich verwandten Ausdrücke *νόημα*, *ἀφορμή*, *ἀνακεφαλαίωσις*, *ἀνακεφαλαιοῦσθαι*.

rufung, Erwählung, Vorherbestimmung, Heiligung, die Geisteslehre, die Aussagen über die Hoffnung, die christologischen Bezeichnungen, die Idee des Gottesreiches haben dort ihre gegebenen Wurzeln. Ist doch das Erlösungswerk Jesu von ihm selbst als die Erfüllung der Verheißungen des Alten Bundes gekennzeichnet, wodurch der Formulierung aller christlichen Wahrheit die bestimmenden Antriebe gegeben sind. Aber keine der alttestamentlichen Wahrheiten ist in den Abwandelungen, die sie im Spätjudentum gefunden haben, in den christlichen Begriffskreis übernommen worden; die Versuche, das Urchristentum als eschatologistischen Enthusiasmus zu begreifen, sind in ihrer Einseitigkeit erkannt. Ebensowenig sind die alttestamentlichen Wahrheiten einfach auf neuen Boden verpflanzt; sie sind vielmehr die Fermente geworden für neue Begriffsbildung. Jesus verkündigt nicht die Gottesherrschaft der Propheten und der Apokalyptik, er sieht nicht im Tempel von Jerusalem das Centralheiligtum der Menschheit, er verkündigt und lebt vielmehr den Gottesdienst im Geiste und in der Wahrheit und erkennt ein Gesetz über dem geschriebenen Gesetze (Luk. 12, 57) und eine Reinheit, die mit den kultischen Lustrationen nichts zu tun hat (Matth. 15, 15f.). Der Geist, den Jesus den Seinen vermittelt, ist nicht der Offenbarungsgeist der Propheten, er ist der Paraklet, der Fürsprech, der Erinnerer, Führer in alle Wahrheit; die Gerechtigkeit der Gotteskinder ist eine bessere als die der Pharisäer und Schriftgelehrten (Matth. 5, 20). So erhält denn auch der Vatername Gottes, die Weisheit Gottes, die Gnade, der Glaube, die Hoffnung, das Leben, das dem Gläubigen verheißen wird, neuen Gehalt und neue Beziehung, ebenso die Gesinnung, wie sie sich in der Freude, der Demut, der Ergebung in des himmlischen Vaters gnädigen und guten Willen begründet, entfaltet und auswirkt.

Dazu kommt die eigenartig christliche Terminologie. *τὸ εὐαγγέλιον*, die Frohbotschaft, dies neu verwandte Wort, schließt in sich eine neue Wertung der Religion; *μαρτύριον*, *μαρτυρία*, *κήρυγμα* erhalten einen neuen Sinn (S. 39). *ἀγάπη*, in der vorchristlichen Litteratur nicht nachgewiesen

und wohl nur in der Volkssprache bisher gebraucht, wird Centralbegriff der Lebenslehre, *ἀποκάλυψις* ist in seiner religiösen Beziehung ein neues Wort.[1]) Am eigenartigsten ist die Terminologie des Paulus in den christologischen Aussagen. Wenn er die Gottheit Christi beschreibt, so benutzt er gleich dem Hebräerbrief manches Wort, das an die platonische Ideenlehre und die philonische Logoslehre erinnert, wie Ebenbild Gottes (*εἰκὼν τοῦ θεοῦ* 2. Kor. 4, 4), Erstgeborener vor aller Schöpfung (*πρωτότοκος πάσης κτίσεως*), aber dies sind peripherische Bezeichnungen; wie er sie verstanden wissen will, zeigt die zusammenfassende christologische Aussage Röm. 1, 3. 4: „eingesetzt als Gottessohn kräftiglich von Totenauferstehung an". Und dementsprechend ist alles, was er über das Leben in und mit Christus aussagt, erwachsen aus dem inneren Erleben des auferstandenen Gottessohns, sei es bildlich, sei es eigentlich ausgedrückt, das Sein in Christus (*εἶναι ἐν Χριστῷ*), Christum anziehen (*ἐνδύεσθαι Χριστόν*), eingepflanzt worden sein in die Gleichgestalt seines Todes (*σύμφυτον γεγονέναι τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ*). Ferner hat Paulus die Kategorie der Gnadengabe (*χάρισμα*) zuerst geprägt, nach der alles, was zur Betätigung christlicher Gesinnung in Wort und Tat geschieht, als ein Geschenk Gottes oder, was dasselbe sagt, als eine Kundgebung des Geistes beurteilt wird. Den Begriff der Erbauung (*οἰκοδομή*) als Aufbau innerer Gewißheit und Formung der Überzeugung und den des Verwalteramts (*οἰκονομία*) in bezug auf die Pflichterfüllung und auf die göttliche Weltleitung hat er wohl auch zuerst in technischem Sinne gebraucht. In neuer Weise benutzt er den Gegensatz von Fleisch und Geist (*σάρξ καὶ πνεῦμα*) zur Abgrenzung.[2]) Im Hinblick auf diesen Tat-

[1]) Hieronymus zu Gal. 1, 11. 12. Verbum quoque ipsum *ἀποκαλύψεως* id est „revelationis" proprie scripturarum est et a nullo sapientum saeculi apud Graecos usurpatum. Allerdings kommt es bei Plutarch vor, aber nicht in religiösem Sinne.

[2]) Anlaß zu dieser Entgegensetzung, in welcher die *σάρξ* als Trägerin des Sündenprinzips verstanden wird, gab wohl die epikureische Popularphilosophie. Vgl. Meyer-Heinrici Erklärung des 1. Kor. 8. A.

bestand, für den die Beispiele gemehrt werden können, nimmt es nicht Wunder, daß dem Griechen und Römer das Christentum zunächst als ein unheimlicher Fremdling erschien, dessen Kraft er spürte, aber dessen Wesen ihm unverständlich dünkte. Aber die neue Religion wirkte auf die Gott suchende Seele „als die unbekannte, und doch bekannt". Sie gab eine klare Antwort auf die Frage: „Was muß ich tun, daß ich selig werde?"

Streng genommen ist es nicht zutreffend, kurzweg von Begriffen zu reden, wenn dieser religiöse Vorstellungskreis untersucht wird. Der Begriff ist das Erzeugnis der Abstraktion; hier jedoch handelt es sich um die Kennzeichnung frommer Erlebnisse und Erfahrungen, die nicht ihrem Wesen nach in einen Begriff umgesetzt werden können. Religiöse Erlebnisse kommen zustande im Zusammenwirken von Fühlen, Wollen und Denken. Sie setzen sich in ideelle Anschauungen und in Ideen um, die in Wort und Bild einen Ausdruck sich schaffen. Sie können wohl beschrieben, aber nicht definiert werden wie der Inhalt eines Begriffs.[1]) Daher findet sich denn auch in den Schriften des Neuen Testamentes keine Definition, die den Anforderungen des Aristoteles entspricht, wonach der Inhalt, der Umfang und die spezifische Differenz des Begriffes angegeben werden soll; wohl aber finden sich Verbildlichungen, Umschreibungen durch Synonyme und Beschreibungen in großem Stile, welche den Gehalt und die Kraft der religiösen Vorstellungen eindrücklich schildern. So wird die Sünde durch Gesetzlosigkeit (*ἀνομία*, 1. Joh. 3, 4) bestimmt, die Hoffnung veranschaulicht durch den Satz: „Hoffnung, die man siehet, ist keine Hoffnung" (Röm. 8, 24). Der Glaube wird von Paulus (Röm. 4, 15f.) an dem Erlebnis

1896 S. 112 f. Hingewiesen sei noch auf die aus dem juristischen Sprachgebrauch übernommenen Kunstwörter, wie *υἱοθεσία*, *προθεσμία*. Auch *δικαιοῦσθαι*, *δικαίωσις*, *δικαίωμα* kann hierher gerechnet werden. Vgl. Fustel de Coulanges La cité antique S. 83, zu Gal. 4, 1 f. auch Halmel Römisches Recht im Galaterbrief 1894.

[1]) Vgl. zum Unterschied der philosophischen und der religiösen Begriffsbildung Heinrici Beiträge III S. 3f.

Abrahams beschrieben, wobei sein Wesen positiv durch „voll überzeugt sein“ (πληροφορεῖσθαι) und „erstarken“ (ἐνδυναμοῦσθαι) bestimmt und negativ durch die Gegensätze von „Unglauben“ (ἀπιστία) und „Zweifeln“ (διακρίνεσθαι) beleuchtet wird. In anderer Weise umschreibt der Hebräerbrief (11, 1f.) das Wesen des Glaubens und veranschaulicht ihn an den Glaubenstaten der Helden des Alten Bundes. Auch die Beschreibung der neuen Liebe (1. Kor. 13) gehört hierher.

3. In der Aufzählung der gottesdienstlichen Darbietungen, durch die Paulus die Korinthier an ihren Reichtum an geistlichen Gütern erinnert (1. Kor. 14, 26, vgl. S. 29f.), sind die wichtigsten Faktoren die Belehrung und die Erbauung durch Mitteilung von Offenbarungen und von geistlichen Liedern. Nach den Kategorien Belehrung und Erbauung lassen sich dementsprechend die mannigfachen hierfür angewandten Formen vergegenwärtigen, die in den neutestamentlichen Schriften nachweisbar vorkommen. Der Aufgabe derselben entsprechend steht „die Lehre“ im Vordergrunde. Was als Offenbarung, Prophetie, Lied und Glossenrede die Gemeinde erbaut hat, ist mehr Äußerung der subjektiven Frömmigkeit und wird daher nur bei besonderer Nötigung aufgezeichnet sein, falls nicht liturgische Zwecke dies veranlaßten. In der Durchmusterung der litterarischen Formen ist bereits nachgewiesen worden, daß die von Paulus aufgezählten Kategorien in den neutestamentlichen Schriften ihre Belege finden, abgesehen freilich von der Glossolalie, wenn nicht etwa Maranatha (1. Kor. 16, 22) als Glosse anzusehen ist. Die Glossenrede war eben nicht geeignet für Belehrung und Erbauung in der Gemeinde.

Lehre, wenn sie fruchtbar werden will, fordert Autorität und Begründung. Nach Aristoteles (Rhet. II 20f.) sind die wichtigsten Beweismittel (πίστεις) die Gnome und das Beispiel; letzteres wird entweder aus den Tatsachen gewählt oder es wird erdichtet; in diesem Falle ist es ein Gleichnis (παραβολή).

Die Gnome und die Parabel, mit dieser zugleich die

Lehrerzählung, die Allegorie und der Typus sind, abgesehen von den zahlreichen Beispielen aus dem Alten Testamente und der Lebensbeobachtung, im Neuen Testamente als Beweisstücke reichlich benutzt; die Gnome und die Parabel gibt der Lehre Jesu in den synoptischen Evangelien das Gepräge, der Typus und die Allegorie dem Johannesevangelium und dem Hebräerbrief. Auch Paulus verwendet beide gelegentlich, wie er denn auch die beiden Kunstwörter hat (*τύπος, τυπικῶς* Röm. 5, 14. 1. Kor. 10, 6. 11, *ἀλληγορεῖσθαι* Gal. 4, 24). Überhaupt fehlen diese Formen, wenn auch verschieden häufig angewandt, in keiner der umfangreicheren Schriften. Die ethischen Abschnitte der Briefe bestehen aus Gnomen; die dreifach wiedergegebene Haustafel[1]) zeigt, daß man früh begann, dieselben nach bestimmten Gesichtspunkten zu gruppieren. Ein Gleichnis ist die geistvoll durchgeführte Verbildlichung des körperlichen Organismus zur Veranschaulichung des idealen Verhältnisses von Christus und der Gemeinde (1. Kor. 12, 14f.). Typen in den Synoptikern sind die Niniviten, die Königin des Mittags, Jonas (Matth. 12, 40. 41. 42).

Für alle diese Formen bietet das Alte Testament und die griechische Litteratur reiche Analogien; und welche Litteratur böte sie nicht? Sie wachsen aus dem Wesen der Belehrung, die Überzeugungskraft hat. Aber auch hier bewährt es sich, daß diese naturwüchsigen Formen in der christlichen Verkündigung mit neuem Geiste sich erfüllt haben. Vergleicht man die neutestamentlichen Gnomen mit den Spruchsammlungen des Alten Testamentes und den Gnomensammlungen der Griechen, so ergibt sich die gleiche Tendenz auf Lehrfassung. Die Gnome will ein Autoritätswort sein: so ist es, so sollst du handeln. Sie führt keinen Grund dafür an; durch sich selbst leuchtet die Wahrheit ein. Was der Lehrer im Einzelfall erfahren hat, erhebt sie zur Regel, die allgemeine Gültigkeit beansprucht, oder sie veranschaulicht die Wahrheit in einem typischen Einzelfalle, der für alle entsprechenden

[1]) Vgl. Kol. 3, 18—4, 1. Eph. 5, 22—6, 9. 1. Petr. 2, 18—3, 7. Vgl. auch Tit. 2, 1—10.

Fälle den Maßstab gibt. Immer hat sie eine praktische Abzweckung, sei sie als Axiom oder als Mahnwort gefaßt. Sie lehrt, was zu meiden und was zu erstreben ist, und will bessern und bekehren. Ihr Charakter ist volkstümlich. „Die Bauern sind die besten Gnomenschmiede" (*γνωμοτύποι*) sagt Aristoteles. Derselbe vergleicht sie mit dem Obersatz oder Schlußsatz des Syllogismus.[1]) Wird eine Begründung angeführt, so pflegt es eine Analogie zu sein (z. B. Matth. 7, 9—11) oder eine wiederholte Einschärfung (z. B. Matth. 7, 7. 8). Die alttestamentlichen Sprüche und die griechischen Gnomen, letztere meist als jambische Einzeiler gefaßt, bewegen sich überwiegend auf dem Gebiete der Lebenserfahrung und Weltklugheit. Die neutestamentlichen Gnomen enthüllen die Lebensweisheit des Gotteskindes und die Wege zur Betätigung der Frömmigkeit.[2])

Derselbe unterschiedliche Gehalt und die gleiche Beziehung auf das fromme Leben geben auch den Gleichnissen Jesu ihren spezifischen Charakter. Daß diese Gleichnisse keine Dichtungen sind, welche die Lust zum Fabulieren erzeugt hat, sondern Lehrbilder, die das Wesen des Gottesreiches und die Wege zum Gottesreiche veranschaulichen, wird als Tatsache bestehen bleiben.[3]) Da sie eine Idee abbilden wollen, ist ihr Unterschied von der Allegorie ein fließender.

---

[1]) Sprichwort und Gnome sind verwandt. Aristoteles sagt: *ἔτι ἔνιαι τῶν παροιμιῶν καὶ γνῶμαί εἰσιν.* Der relative Unterschied liegt in den Ursprungsbedingungen und der Abzweckung. Die Gnome ist geformt, um zu belehren, das Sprichwort gleicht der Blume, die der Wanderer abpflückt.

[2]) Vgl. Heinrici Beiträge II S. 17 f.

[3]) Vgl. den Artikel Gleichnisse in der Realenzyklopädie für prot. Theol. 3. A. VI S. 688f. Jülicher war in seiner Untersuchung über das Wesen der Gleichnisse Jesu geneigt, sie als reine Dichtungen zu fassen, denen die Beziehung auf die Ideen erst später aufgeheftet sei. Er gewann durch diese Theorie das kritische Mittel, die ursprüngliche Dichtung von späteren Zutaten der Jüngertheologie zu sondern. In seiner wertvollen Erklärung der Gleichnisse macht er aber von diesem Kanon einen sehr maßvollen Gebrauch und hat ihn auch in seiner Kritik von Wellhausens Markusevangelium (Theol. Literaturzeitung 1904 Sp. 256f.) wesentlich eingeschränkt.

Formell unterscheidet sich die Allegorie vom Gleichnisse. Das Gleichnis hat ein eigenes Leben. Als selbständiges Bild steht es neben der zu veranschaulichenden Idee. Das einzelne deckt sich nicht, aber die Grundanschauung enthüllt ein analoges Verhältnis; aus der Erzählung des Ereignisses oder Erlebnisses soll durch Analogieschluß das Wesen der Idee anschaulich gemacht werden. Die Allegorie dagegen macht das Bild zum Prädikat der Idee: „Ich bin der gute Hirte", „ich bin der Weinstock", „die Sara und die Hagar sind die zwei Bundschlüsse". Indem das Gleichnis gedeutet wird, setzt es sich in die Allegorie um: „Der Säemann säet das Wort". Da nun die Gleichnisse nicht um ihrer selbst willen, sondern wegen der ideellen Wahrheiten, die sie veranschaulichen wollen, gedichtet sind,[1]) drängen sich leicht Züge ein, welche nicht durch das Anschauungsbild, sondern durch die Absicht, in der es erzählt wird, veranlaßt wurden, wie in dem Gleichnis von den klugen und törichten Jungfrauen oder dem von den aufrührerischen Weingärtnern. Andererseits sind auch die Allegorien im Johannesevangelium (c. 10, 1 f. 15, 1 f.) nicht streng durchgeführt, sondern gehen in die Parabel über. Während nun die Allegorie ein gedeutetes Gleichnis genannt werden kann, bedarf das Gleichnis stets der Deutung. Die Beziehung des Bildes zu der Idee ist eine freigesetzte und nicht an sich klar. Eine Lehrerzählung dagegen, wie die vom reichen Mann und dem armen Lazarus oder von dem Pharisäer und Zöllner spricht durch sich selbst die Wahrheit aus, um deretwillen sie erzählt wurde.

Gleichnisse kennt auch die griechische Litteratur. Aristoteles zeichnet ihre Theorie in festen Strichen und belegt sie mit ausgewählten Mustern. Sie sollen wie die Beispiele zum Schmuck der Rede und zur Unterstützung der Beweisgründe dienen. Die Gleichnisse Jesu aber sind selbständige

[1]) Wo gibt es z. B. in Wirklichkeit einen Sämann, wie den im Gleichnis? Der Sämann der Wirklichkeit säet vorsichtig auf das zubereitete Feld. So schildert ihn Plato im Phaedrus 276 b d. 277 a, wo er vom schlechten und vom rechten Säen handelt und zugleich eine schöne Analogie für die *πρόσκαιροι* des Gleichnisses Jesu bietet.

Lehrstücke, die für sich wirken. Übrigens wird das Gleichnis und die Lehrerzählung, wie des Prodikus Herkules am Scheidewege oder das Gemälde des Kebes, nicht hervorstechend von den Griechen gepflegt; dafür ist um so ausgiebiger die Fabel zur Schulung der Lebensweisheit gebraucht, die dem Gleichnis verwandt ist. Um aber die eigenartige Schönheit und die intuitive Kraft zu würdigen, mit der in den Gleichnissen Jesu das Menschenleben und die Natur zum Abbilde der Geheimnisse des Gottesreiches erhoben werden, ist ein Vergleich mit den Gleichnissen der rabbinischen Theologie dienlich. Diese sind meist litterarische Mache und künstlich konstruiert und reich an willkürlichen Zügen.[1])

Allegorien sind im Neuen Testamente ebenso selten wie sie häufig sind in der griechischen und jüdischen Litteratur. Die hellenistische Philologie ist unter den Antrieben der Stoa geneigt, alle Überlieferung allegorisch zu deuten. So wird Homer von Heraklides Ponticus zu einem Buch der sittlichen Musterbeispiele und aller sonstigen Weisheit umgedeutet, und die Haggada (vgl. S. 18) liefert gleichfalls derartige Umdeutungen in Fülle. Aber weder die Allegorese der Rabbinen und des Philo, noch die der hellenistischen Philologen ist für die neutestamentlichen Autoren vorbildlich gewesen. Dagegen wird die typische Deutung gepflegt, die nicht, wie die Allegorese, frei eindeutet, sondern in der geschichtlichen Persönlichkeit und in dem bedeutsamen Ereignis allgemeine Gesetze, und auf religiösem Gebiete die Normen des göttlichen Handelns nachzuweisen sucht. In dieser Hinsicht geht die Ausnutzung des Alten Testamentes im Neuen Testament parallel mit den Methoden der jüdischen Schriftgelehrsamkeit, wenn ihr auch die Wege durch andere Zielpunkte gewiesen sind.

In der Form von Schriftauslegung und in der Haltung der Diatribe (vgl. S. 11, 66 f., 77) sind die ausführlichen Auseinandersetzungen über Prinzipienfragen in den Briefen

---

[1]) Vgl. Fiebig Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu 1904. J. Ziegler Die Königsgleichnisse des Midrasch beleuchtet durch die römische Kaiserzeit 1903.

des Paulus gefaßt. Er berücksichtigt vielleicht auch die Beweisfolge, wie sie in der Chrie schulmäßig gepflegt wurde, einige Male: Der Leitsatz, die positive und die antithetische Begründung, die Heranziehung von Gleichnissen, Beispielen und Zitaten ist in Röm. 1, 16 bis c. 4, 1. Kor. c. 8—10, c. 12—14 nachweisbar.[1])

Bei der Schriftausnutzung ist die sonst beliebteste schulmäßige Form der exegetischen Diskussion nicht berücksichtigt, das Aufspüren und Lösen von Aporien. ἀπορία ist der technische Ausdruck für eine Aussage, die mit einer anderen der gleichen Schrift in Widerspruch zu stehen scheint.[2]) Die Widersprüche im Homer und in der Bibel wurden mit der Tendenz, sie zu beseitigen, herausgesucht und wohl oder übel in Einklang gebracht. Die alexandrinischen Philologen, die Rabbinen, Philo und die Kirchenväter wetteiferten in diesen Bemühungen. Es ist bezeichnend für die Schriftbenutzung Jesu und seiner Boten, daß sie diese Form nicht anwenden. Die Schrift ist ihnen Urkunde der Gottesoffenbarung, aus der sie von Fall zu Fall positive Weisungen entnehmen. Von sicherem Standpunkte aus suchen sie die Schriftbelege für die Wahrheiten, die sie verkündigen. Irrige Meinungen werden wohl mit einem Schriftwort zurückgewiesen, wie wenn Jesus die Davidsohnschaft durch Berufung auf den 110. Psalm ablehnt (Matth. 22, 43 f.) oder die sadduzäischen Zweifel an der Auferstehung mit einem Schriftwort niederschlägt (Matth. 22, 32), aber Widersprüche in der Schrift werden nirgends exegetisch erörtert. Auch in den Antithesen der Bergpredigt (Matth. 5, 21—48) wird einfach und thetisch der Satzung die höhere Wahrheit gegenübergestellt.

---

[1]) Vgl. Heinrici Erklärung des 2. Korbr. 1887 S. 573. Auch Gal. 2, 15—5, 12 lassen sich diese Beweisstücke in der bewegten Auseinandersetzung erkennen: 2, 15 f. die zu erläuternde Wahrheit, 3, 7 f. typologische Beweisführung, 4, 1 f. Verbildlichung, 4, 21 f. Allegorie, 5, 1 bis 12 Schluß, Aufnahme des Leitgedankens.

[2]) Vgl. den Artikel Scholien in der Realenzyklopädie für prot. Theol. 3 A. XVII S. 733 f.

Unter den unmittelbar auf Erbauung abzielenden Äußerungen des christlichen Geistes steht die Prophetie voran. Sie ist Offenbarungsrede und unterscheidet sich eben dadurch von der Lehre, daß diese gedächtnismäßig angeeignet und durch Unterricht weitergegeben wird, während jene unter dem Antrieb des Geistes erwacht, ersteht und sich auswirkt. Nach der Charakteristik, die Paulus von der Prophetie gibt (S. 30), richtet sie sich auf die Vermittelung der Sündenerkenntnis und Erweckung der Heilssehnsucht; denn sie „enthüllt das Verborgene des Herzens" (1. Kor. 14, 25). Der Hörer erfährt, daß der Prophet von Gott geleitet ist, indem er durch die Rede desselben sich selbst verstehen lernt und sich vor das Angesicht Gottes gestellt fühlt. Dies war die Wirkung der Prophetie in der Gemeindeversammlung. Als Offenbarungsrede war sie zugleich im höchsten Sinne erbauliche Rede. Aber sie steckt sich noch weitere Ziele, indem sie auch über die geheimnisvollen Wege Gottes orientiert. Paulus redet als Prophet von der Parusie Jesu und von dem Gange der Mission, um die Hoffnung zu stärken, daß das verirrte Israel den Weg zum Heil wieder finden werde. Und wenn er das tut, so folgt er den Spuren Jesu, der den Seinen die Zukunft des Gottesreiches enthüllt hat und den Geist Gottes verhieß als Bürgen und Kraft zur Ausführung des Auftrages, sein Werk fortzusetzen. Darin nun berührt sich die prophetische Erbauungsrede in der Gemeinde mit der Prophetie großen Stils, welche die Wege Gottes in der Geschichte enthüllt, daß sie beide auf Stärkung des Pflichtbewußtseins gehen; sie sind ethisch abgezweckt. „Fürchtet euch nicht", „seid nüchtern und wachsam", in solchem Trost und solcher Mahnung klingt alle Prophetie uns, auch in der Apokalypse trotz ihrer Rücksicht auf die politischen Verhältnisse der Zeit. In der Prophetie Jesu, in der des Paulus und wo sonst prophetische Aussagen sich finden, ist der rein religiöse Charakter durchaus vorherrschend. Ausnahmen, wie die Beziehung auf Daniel bei der Schilderung der „Wehen" (Matth. 24, 15), oder die vieldeutigen Enthüllungen über die retardierenden Kräfte, die vor dem Eintritte der Parusie noch wirken (2. Thess. 2, 1—12),

bestätigen die Regel. Bei der Darstellung des letzten Gerichtes über die Frommen und Gottlosen (Matth. 25, 31—46) ist es zweifelhaft, ob sie mehr als Offenbarung oder als Parabel zu fassen sei. Das ekstatische Moment endlich fehlt, abgesehen von der Apokalypse, gänzlich. Die Prophetie gilt als Predigt und unterscheidet sich grundsätzlich von der ekstatischen Glossolalie.[1])

Das Bild von der Ausübung der Prophetie in der Urgemeinde bereichert sich noch durch einen Zug. Zu der prophetischen Rede kommt das Logion, der Prophetenspruch. Wir wiesen darauf hin, daß mit solchen Sprüchen die Apokalypse durchsetzt sei (S. 86). Aber auch sonst finden sie sich, wie 1. Kor. 12, 3. 2. Kor. 13, 11. Röm. 16, 20. Ihre Weise veranschaulicht die Apostelgeschichte: der Geist spricht durch den Propheten (13, 2). So führt denn auch 1. Tim. 4, 1 den Inhalt eines Logions ein: „Der Geist aber sagt ausdrücklich."[2]) Bemerkenswert ist, daß die altprophetische Formel: „Spruch Gottes," „der Herr spricht" nur in Zitaten einige Male vorkommt (z. B. Röm. 14, 11. Act. 7, 49), nie aber zur Einführung christlicher Prophetien dient. Daß solche Prophetie, die auf Grund plötzlichen pneumatischen Antriebs einen Geistesspruch verkündigt, zu Selbsttäuschungen führen konnte, liegt nahe. Aber überhaupt hat alle Verkündigung, die nicht Lehre ist, sondern Originaloffenbarung, etwas Zweideutiges. Es ist daher ein Beweis für die nüchterne Schätzung der Verhältnisse, wenn der Prophetie ein kritisches Charisma, die Prüfung der Prophetengeister, zur Seite steht. Sie wird, wie das die Apostellehre bei der Prüfung der wandernden Propheten zur Pflicht macht, nicht bloß auf den Gehalt, sondern auch auf den Wandel derselben (*τρόποι προφητῶν*) geachtet haben.[3]) Die größte Versuchung für die Prophetie war das Ausbiegen

[1]) Des Paulus' Bericht über seine Verzückung (2. Kor. 12, 1f.) steht für sich da.

[2]) Vgl. das in Ekstase herausgeschriebene Logion bei Ignatius ad Philadelphos VII.

[3]) Vgl. Didache c. 11—13 und auch die Kautelen gegen falsches Prophetentum Jerem. 23, 23f.

in die Mantik; die ethnische Prophetie ist durchweg mantisch, ekstatisch, hieratisch. Ansätze dazu zeigen sich in den Prophetien des Agabos (Act. 11, 28. 21, 10f.); sie sind die einzigen Analogien zu dem Orakelwesen der Antike.

Das Lied (*ψαλμοί, ὕμνοι, ᾠδαὶ πνευματικαί*), sei es in liturgischen Responsorien (S. 81. 86), sei es als Einzelsang, hat der Gemeinde des Urchristentums die Gottesdienste belebt und bereichert (S. 30). Die Kindheitsüberlieferung bei Lukas [1]) und die Apokalypse enthält reiche Proben solcher Gesänge, die zeigen, wie die alttestamentliche Dichtung auf ihre Form eingewirkt hat (S. 86). Und auch sonst sind in den Briefen Lieder oder Liedfragmente eingefügt, die einen dithyrambischen Zug haben, wenn sie auch von dem Schwung pindarischer Oden und dem belasteten Stil der Hymnen des Klemens von Alexandrien oder des Synesius durch ihre Einfachheit abstechen. Durchaus hymnischen Charakter hat Röm. 8, 31 bis 39.[2]) 11, 34—36. Auch Röm. 13, 12. 13. 14, 7—9. 15, 7—11 läßt sich hierher ziehen, ebenso 1. Kor. 2, 9. Ephes. 5, 14. 2. Tim. 2, 11—13. Auf 1. Kor. 13 und Hebr. 4, 12. 13 wurde hingewiesen (S. 67. 72). Zugleich Hymnus und Bekenntnis ist 1. Tim. 3, 16 und 6, 15. 16.

Das Streben nach bekenntnismäßiger Fassung der Grundwahrheiten macht in den Briefen sich vielfach geltend. Wenn Paulus von einem Abriß der Lehre (*τύπος διδαχῆς*) den Römern (6, 17) schreibt, so bezeichnet er damit die von allen Aposteln anerkannte Formulierung des Glaubens (S. 31 f.). Wie er selbst darauf Gewicht legt, zeigt die Inhaltsangabe des Evangeliums 1. Kor. 15, 1—3. Die christologischen Aussagen Phil. 2, 5—11, Kol. 1, 15—20, die Zusammenfassung der Erlösungslehre Röm. 4, 25. 1. Tim. 2, 5. 6. Titus 2, 11—14. 3, 4—7 geben weitere Belege. Diese Ansätze zum formulierten Bekenntnis sind für das Symbolum apostolicum

---

[1]) Luk. 1, 13—17 die Engelbotschaft an Zacharias, 1, 30—33 die an Maria, 1, 41—45. 46—55 zwei *ᾠδαὶ πνευματικαί*, 1, 67—79 das Lied des Zacharias, 2, 10—14 ein Wechselgesang, 2, 29—32 das Lied des Symeon.

[2]) v. 36 allerdings stört den Fluß der mächtig hinströmenden Rede.

nicht Grundlagen geworden, aber gleich diesem sind sie veranlaßt durch das Bedürfnis einer gesicherten Lehrüberlieferung, welche die Glaubenswahrheiten kurz, eindringlich und in gebundener Form vergegenwärtigt, um als Ausgangspunkt für alle freien Betätigungen der Erbauung zu dienen.

Auch die feierliche Haltung der Briefanfänge mit den erweiterten Aufschriften und dem sich anschließenden Dankgebete, desgleichen die der Briefschlüsse ist durch die Rücksicht auf die Erbauung der Gemeinden, an die sie gerichtet waren, bestimmt. Dies dürfte auch von den liturgischen Formulierungen des Taufbefehls (Matth. 28, 19f.), der Abendmahlsworte (1. Kor. 11, 23—26 und die Parallelen), den Doxologien, wie 2. Kor. 13, 13 oder Röm. 16, 25—27 gelten. Auch Eph. 3, 20. 21. 1. Thess. 5, 23—25 gehört unter diesen Gesichtspunkt. Es sind Reflexe der gottesdienstlichen Stimmung, Zeugnisse der seelsorgerischen Fürsorge der Männer, die mit den Gemeinden in geistiger Gemeinschaft standen, der Hirten der Gemeinden. Indem sie die Briefe schreiben, vergegenwärtigen sie sich, was ihre Gemeinden bedürfen, um als Glieder der einen großen Gottesgemeinde sich fruchtbar zu bewähren, die sich zu einem Herren bekennt, in einem Glauben sich verbunden weiß, durch eine Taufe eingegliedert ist in die Gemeinschaft mit Christus und zu dem einen Gott und Vater aller betet (Eph. 4, 5).

Alles in allem, es sind die einfachsten Mittel, was Ausdruck und Begründung anlangt, mit denen die Verfasser der im Neuen Testamente gesammelten Schriften arbeiten. Von der schulmäßigen Gelehrsamkeit des Hellenismus sind sie nicht geleitet; von der kasuistischen Gelehrsamkeit der Pharisäer und Schriftkundigen sind sie nicht irre geführt. Was sie sagen, trägt den Stempel der Eigenart und ist durchdrungen von christlichem Gemeingeist. Nicht gekünstelt und erstudiert, sondern volkstümlich und naturwüchsig sind ihre Schriften. Besonders eindrucksvoll macht sie die schlichte Anschaulichkeit und die gesunde Prägnanz der Darstellung. Die Anschaulichkeit wirkt sich aus in den mannigfachen Bildern, die unmittelbar einleuchten und in denen sich die Individualität ihrer

Urheber widerspiegelt.[1]) Jesus wählt seine Bilder überwiegend aus den Natureindrücken, dem Landleben, den Familiensorgen und Freuden, Handel und Wandel; Paulus sieht mit den Augen des Städters, Militärisches und Gymnastisches benutzt er mit Vorliebe. Bedeutsamer noch als die Freude an Verbildlichungen ist die Freude an der Personifikation der Ideen und Vorstellungen. Der Himmel rötet sich in Trauer (Matth. 16, 3), die Schöpfung seufzt in heißer Sehnsucht (Röm. 8, 19f.), die Hoffnung sieht nicht (Röm. 8, 24), sie beschämt nicht (Röm. 5, 5), die Liebe wird wie ein lebendiges Wesen in ihrer Gesinnung und in ihrem Handeln beschrieben (1. Kor. 13). Die Schrift redet, die Kirche stellt sich dar als Braut des Herrn, die Sünde handelt wie ein vergewaltigender Tyrann. Doch wozu die Beispiele häufen? In der Personifikation gewinnt das Abstrakte Leben. Auch die griechische und römische Religion kann sich nicht genug tun in Personifikationen,[2]) aber erhebt zugleich dieselben zu mythischen Wesen. Die Personifikationen im Alten Testamente bleiben wie die christlichen ferne davon. „Die Himmel erzählen die Ehre Gottes." Aber der Himmel wird nicht zum Gott Uranos gemacht. „Die Erde ist fröhlich, sie freuet sich." Aber die Erde wird nicht als die Göttin Gäa verehrt. Der reine Monotheismus der alttestamentlichen Religion bewahrt sie vor der Vergottung der Personifikationen. Auch die Weisheit ist nicht Nebengott, sondern Werkzeug Gottes, wenn sie redend eingeführt wird (Prov. 8. Sir. 24). Und sodann die Prägnanz. Nur ein Beispiel. Paulus sagt: „Laß dich nicht das Böse überwinden, sondern überwinde das Böse mit Gutem" (Röm. 12, 21). Diese Gnome enthält alles, was

---

[1]) Nur selten hat die Kritik Anlaß, sich an das bekannte: „omne simile claudicat" zu erinnern. Betreffs der weniger straff durchgeführten Bilder im Eph. u. den Pastbr. vgl. J. Albàni Die Metaphern des Epheserbriefes. Die Bildersprache der Pastoralbriefe. Zeitschr. für wiss. Theol. 1902 S. 420f. 1903 S. 40f.

[2]) Ich erinnere nur an *Ἔρως*, *Πειθώ*, *Καιρός*, *Εἰρήνη*, an die Götter der römischen Mythologie, die den Menschen von der Geburt bis zum Grabe auf Schritt und Tritt begleiten. Sie alle sind Personifikationen.

Plutarch in seiner Schrift: wie kann ich den Feind nützen? schön und eindrücklich ausführt. Manche Diatribe Epiktets läßt sich in ein Wort Jesu zusammenfassen. Diese Prägnanz der Herrenworte und Apostelsprüche ist genugsam erprobt worden. Die homiletische Litteratur von der Zeit der Kirchenväter bis auf die Gegenwart gibt Zeugnis von dem unerschöpflichen Gehalt und von der unverwüstlichen Jugendfrische des Schriftwortes.

Philostratus sagt: „Laßt uns das Gemeingut auf neue Weise und das Neue wie Gemeingut ausdrücken.“[1]) Das Wort darf auf die neutestamentlichen Schriften angewandt werden.

Die Untersuchung des litterarischen Charakters der neutestamentlichen Schriften hat durchweg zu dem Ergebnisse geführt, daß die eigenartigen Ursprungsbedingungen des Christentums auch ein eigenartiges Schrifttum ins Leben gerufen haben. Die Motive der Autorschaft liegen in den Bedürfnissen der Mission, der Belehrung, der Erbauung. Diese Schriften sind deshalb vor allem als Urkunden der Frömmigkeit des Urchristentums zu beurteilen. Die christliche Frömmigkeit aber dringt auf Rechenschaft über den Glauben. Solche Rechenschaft gibt die Lehre. Die Tendenz auf Herausbildung einer Wissenschaft von der Frömmigkeit, einer Theologie, liegt demnach im Wesen des Christentums, das nicht eine hieratische oder eine mystisch-magische Religion ist, sondern eine Überzeugungsreligion.

Dieser Charakter der neutestamentlichen Schriften fordert, daß sie nicht nach ästhetischem, sondern nach religiösem Maßstabe zu beurteilen sind. Werden die Gnomen Jesu als Lehrdichtung gewertet, so erscheinen die Hyperbeln, die sich darin finden, anstößig; das Wort von den Perlen, die nicht vor die Säue geworfen werden dürfen, von dem Kamel und dem Nadelöhr, vom Splitter und Balken läßt sich nicht in

[1]) Epistolographi Graeci ed. Hercher p. 15. *τὰ κοινὰ μὲν καινῶς φράσωμεν, τὰ δὲ καινὰ κοινῶς.*

eine ästhetische Anschauung umsetzen. Das gleiche gilt von den Gleichnissen Jesu. Sollten sie Gedichte sein, so stören die Einheit des Bildes viele Züge, die wohlverständlich sind, wenn sie als Anschauungsbilder religiöser Wahrheiten entstanden sind. Werte ich das Johannesevangelium nach ästhetischem Maße, so erscheint es monoton. Und welchen Eindruck die Briefe des Paulus auf einen ästhetisch reizbaren Geist machen können, beweist das Urteil des Humanisten Pietro Bembo, der sie verächtlich epistolaccie nannte. Aber allerdings, der Ausdruck frommen Erlebens und frommer Gesinnung hat seine eigenartige Schönheit;[1]) sie liegt in der Kraft und Klarheit der Verkündigung, in der Anschaulichkeit der Fassung. In dieser Beziehung sind Unterschiede vorhanden. Der Abstand des Stils und der Darlegung bei Paulus und in den katholischen Briefen fällt in die Augen.

Indem über das Wesen des neutestamentlichen Schrifttums Rechenschaft gegeben wurde, ergab es sich, daß dasselbe nur im Zusammenhange mit dem Spätjudentum und mit der hellenistischen Kultur geschichtlich verstanden und gewertet werden kann. Aber aus diesen geschichtlichen Zusammenhängen läßt sich die Sonderart dieses Schrifttums nicht verstehen und das Christentum nicht ableiten. Klar und licht erhebt sich die christliche Religion über die Bedingtheit durch die geschichtliche Umwelt. Eine neue Quelle ist erschlossen, aus der Ströme lebendigen Wassers fließen. Gefaßt ist sie in die Anschauungen der Zeit, in der sie ans Licht trat. Ihr Gehalt ist ebenso unvergänglich, wie die Sehnsucht der Menschenseele nach Gott. Und der letzte und entscheidende Grund dafür? Der Eindruck der Person Jesu in Verbindung mit seiner Lehre, seinen Taten, seinem Leiden war stark genug, um das spätjüdische Messiasideal zur Idee des Menschheitserlösers zu verklären. Jesu Lebenslehre war klar genug, um alle magischen Religionspraktiken zu beseitigen.

Wenn demgemäß die Stilkritik nachzuweisen vermag, daß die neutestamentlichen Schriften ungeachtet ihres individuellen

---

[1]) Vgl. Otto Frommel Die Poesie des Evangeliums Jesu 1906.

Gepräges und ihrer verschiedenen Orientierung einen geschlossenen Typus der Überlieferung zur Geltung bringen, so ist damit an die zurzeit herrschenden kritischen Methoden eine Frage gerichtet. Gestatten es die Ursprungsbedingungen und die tatsächliche Beschaffenheit dieser Schriften, auf Grund von Quellenscheidungen und unter Benutzung religionsgeschichtlicher Analogien das Urchristentum als eine synkretistische Religion aufzufassen und das Evangelium Jesu der „Theologie" oder der „Dogmatik" der Apostel als einer grundsätzlich verschiedenen Größe entgegenzusetzen? Bei der Stellungnahme in diesen Fragen ist nicht aus den Augen zu lassen, daß die neutestamentlichen Schriften nicht im Laufe von Jahrhunderten entstanden sind, sondern in dem knappen Zeitraum von etwa zwei Menschenaltern.

1510 51

Verlag der Dürr'schen Buchhandlung in Leipzig.

Von demselben Verfasser sind bereits früher erschienen:

Beiträge zur Geschichte und Erklärung des Neuen Testamentes.

I. **Das Urchristentum in der Kirchengeschichte des Eusebius.** Litterarische Verhältnisse des zweiten Jahrhunderts. **1 M. 80 Pf.**

II. **Die Bergpredigt** (Matth. 5–7. Luk. 6, 20—49) quellenkritisch und begriffsgeschichtlich untersucht . . . **1 M. 60 Pf.**

III. 1. **Die Bergpredigt** (Matth. 5—7. Luk. 6, 20—49) begriffsgeschichtlich untersucht.
2. **Aus der Hinterlassenschaft des Petrus von Laodicea. 3 Mark.**

IV. **Die Leipziger Papyrusfragmente der Psalmen.** Nebst zwei Schrifttafeln . . . . . **3 M.**

Dürfen wir noch Christen bleiben?

Kritische Betrachtungen zur Theologie der Gegenwart. **60 Pf.**

Theologie und Religionswissenschaft.

50 Pf.

Ist die Lebenslehre Jesu zeitgemäss?

60 Pf.

Im Druck befindet sich:

Des Petrus von Laodicea Erklärung des Matthäusevangeliums.

Zum ersten Male herausgegeben und untersucht.

Die Matthäuserklärung, die hier zum ersten Male herausgegeben wird, ist in zahlreichen Handschriften vorhanden und auch in Catenen dient sie mehrfach zum Grundstock. Der Herausgeber hat durch Vergleichung von Handschriften der Ambrosiana, Vaticana, der Bibliotèque nationale in Paris und der Moskauer Synodalbibliothek die Geschichte der Textüberlieferung ermittelt und veröffentlicht nunmehr den Text mit textkritischem Apparat, in dem auch auf die Catenen Rücksicht genommen wird. Dazu kommt ein quellenkritischer Kommentar, der die Bedeutung und die Arbeitsweise der Matthäuserklärung des Petrus ins Licht stellen soll, die typisch ist für die patristische Exegese. Aus demselben geht hervor, daß der antiochenisch orientierte Kommentar überwiegend den Tomoi des Origenes folgt. Darin liegt sein besonderer Wert, da er einen gewissen Ersatz bietet für die verloren gegangenen Teile jenes Werkes. Der Herausgeber will zugleich durch den quellenkritischen Kommentar einen Beleg dafür geben, wie wichtig die patristische Exegese für eine vertiefte Darstellung der christlichen Dogmengeschichte ist.

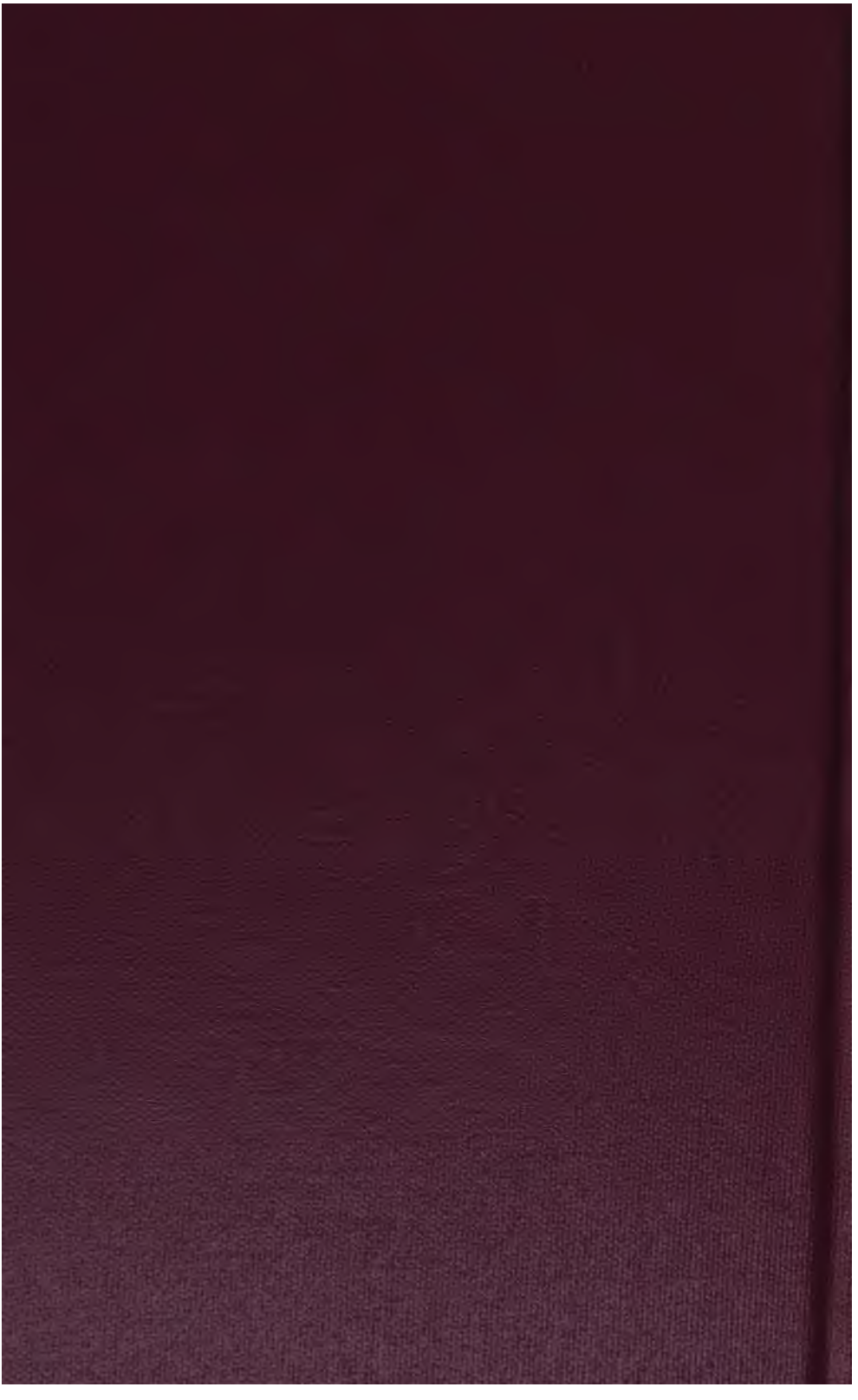
Druck von Metzger & Wittig in Leipzig.

[redacted]
3 2044 069 772 838

The borrower must return this item on or before the last date stamped below. If another user places a recall for this item, the borrower will be notified of the need for an earlier return.

Non-receipt of overdue notices does ***not*** *exempt the borrower from overdue fines.*

Andover-Harvard Theological Library
Cambridge, MA 02138 617-495-5788

Please handle with care.
Thank you for helping to preserve
library collections at Harvard.

[redacted]